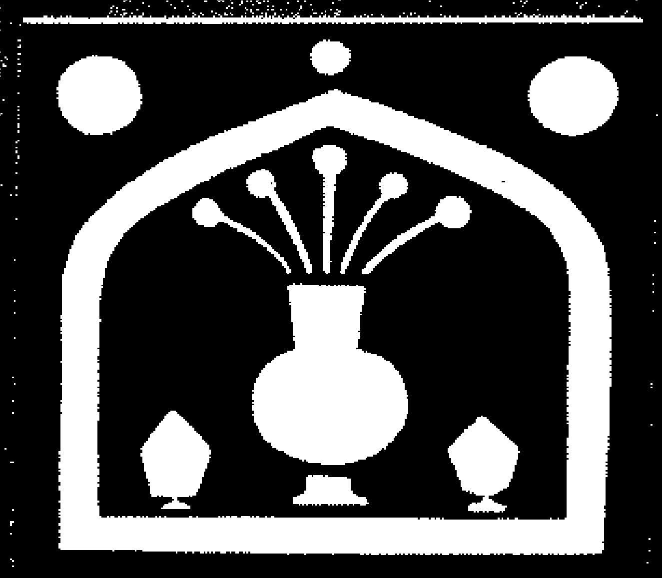
في المغرب العربي





د. ابراهيم القادري



الإسلام السري
في المغرب العربي

الكتاب : الإســــلام الســـنّى
فـى المغـرب العـربي
الكاتب : د. إبراهـــيم القـــادرى
الطـــبعة الأولـــــى ١٩٩٥

جمـــيع الحقـــوق محفـــوظة

الناشـــر : ســـينا للنشــر
المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العيني -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفـــون / فاكـــس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢

الاخـراج الداخلـي : إيناس حسني
الصـــف : سـينا للنشـر

د. ابراهيم القادري

الإسلام السري
في المغرب العربي



إهـــداء

إلى الدكتور محمود إسماعيل

رائد مدرسة التاريخ الاجتماعى

التى اعتز بالانتماء إليها.

مقـــدمة

من المسلم به أن التاريخ العربى/الإسلامى يعيش اليوم فترة تحول، وتنصب خطابات المؤرخ العـربى على اختلاف مشـاربها وتنوع منظوراتها فى نحت منعطفات هذا التحول، وتجمع كلها على ضرورة تفكيك مكونات أزمة الكتابة التاريخية الراهنة، وتشريحها انطلاقًا من التراكم المعرفى والثورة المنهجية التى حققها العلم المعاصر، مع الاستفادة من الجوانب المشرقة فى التراث العربى المعاصر.

من هذه النظرة المؤسسة، انطلقت الدعوة لتجديد بنية التاريخ العربى وفق رؤية رصينة، ومعايير موضوعية تسعى إلى إعادة صياغته وترويضه فى تيار المنظومة العلمية الشمولية، وتطهيره من مثالب الكتابات التقليدية المترهلة، وتخريجات الكتابات الغربية الملغومة.

ويخيل إلينا أن إعادة النظر فيما كتب من وجهة النظر الرسمية، والوعى بكمائن خطاب المؤرخ الذى يعد إحدى واجهاتها، يدخل فى عداد الأدوات التى تساهم فى بلورة هذا الملمح، ومعولا يعمل على هدم ما اعوج أو انحرف عن جادة الصواب، ومن ثَمَّ هيكلة مدرسة تسعى إلى تصحيح مسار التاريخ العربى وإنصاف الحركات المظلومة من قبل مؤرخى البلاط.

وبالمثل، فإن رد الاعتبار للفئات المنتجة من عامة الناس والشرائح

المستضعفة أو (أناس العمل) على حد تعبير ابن خلدون، وانتشالهم من ركام النسيان ، الذى وضعهم فيه المؤرخون، يعد أداة تسعى - بامتياز - إلى تأسيس تاريخ علمى محترم، يمشى على قدميه بدل المشى على رأسه...

إن التاريخ العربى - وضمنه تاريخ الغرب الإسلامى فى العصور الوسطى - كما اصطلح على تسميتها تجاوزًا - يحفل بثورات وانتفاضات وحركات احتجاج خلفت دويًا كبيرًا فى حينه، بَيْدَ أنها لا تظهر اليوم فى ثنايا الأسطوغرافيا إلا بشكل باهت، بل نكاد نجهل كل شىء عن أهدافها ومراميها التى تم طمسها أو تشويهها حين صَوَّرَ زعماؤها كشرذمة من السفلة والأوباش والعصاة والمارقين والخارجين عن الجماعة.

والقول نفسه ينطبق على فئة عريضة من مجتمع الغرب الإسلامى الوسيط، وهى فئة العامة والمستضعفين. فعلى الرغم من الأدوار الشامخة التى لعبتها داخل مجتمعاتها، فإنها لم تذكر فى المصادر التقليدية إلا بنصف الكلمات، وهو أمر بديهى إذا وضعنا فى عين الاعتبار موقع المؤرخ الاجتماعى، وموقفه من صراع الحاكم والمحكوم، والتوتر الذى ميّز علاقة الطرفين، بالإضافة إلى مكوناته الثقافية ونظرته القاصرة للتاريخ، إذ ظل فى الغالب الأعم عاجزًا عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ والعوامل الأساسية التى تحدد صيرورته، وبقى اهتمامه منحصرًا فى المجرى الظاهرى «للسياسى» دون النفاذ إلى عمقه ورؤيته من خلال علاقته الجدلية بكل ما هو «اجتماعى». ومن ثُمَّ عمل على تغييب أخبار الشرائح الاجتماعية التى لم يقدر لها المشاركة فى القرار السياسى، فاكتفى بتمجيد «النخبة»، فى حين أسدل ستارًا من الصمت على «السواد» من المجتمع.

To: www.al-mostafa.com

والحاصل من هذا وذاك أن معظم الفئات المستضعفة وجُلّ الحركات والانتفاضات في الغرب الإسلامي قد تعرضت للظلم والافتراء،إما بإحراق تراثها والعبث به من طرف الحاكم، وإما بالباطل من قِبَل المؤرخ، وإما بالطمس والتهميش والسكوت، وهو أسلوب «ذكي» في الظلم وعدم الانصاف، مما يفرض على الباحث النزيه إعادة تقييم هذه الحركات المظلومة بنقد وخلخلة ما هو متواتر، وإعادة الدراسة والتحليل انطلاقًا من نظرة شمولية تربط هذه الحركات بواقعها، وبالمعتقدات والنظم السائدة، والتنقيب عن النصوص الجديدة التي تميط اللثام عن الحقيقة.

إن هذه الأهداف هي ما يشكل جوهر هذا الكتاب ، الذي لم يضع صاحبه على عاتقه مهمة «الدفاع» عن هذه الحركات المظلومة – نظرًا لانعدام دعواها – بقدر ما سعى إلى محاولة إزالة ما لفّها من غموض، وما شابها من «دسائس» المؤرخ الرسمي، وما علق بها من مسخ وتحريف. وبالطموح نفسه يهدف الكتاب – كذلك – إلى «فك الحصار» عن فئات اجتماعية لم ينصفها المؤرخون، ولم يسمحوا لها بالظهور على واجهة التاريخ حين همشوها، وسعوا إلى إلقائها في سلة مهملات التاريخ.

ولا سبيل إلى الشك فيما اعتور هذا العمل من صعوبات تتجلى في فقر الأدوات المعول عليها لإنصاف هذه الحركات، وإعادة صياغتها بنزاهة، وفي مقدمتها انعدام تراث مكتوب من طرف زعماء الحركات نفسها. مما قد يساعد على إلقاء أضواء حول حقيقتها، ودحض الأباطيل والترهات المحبوكة التي تبناها المؤرخون تجاهها.

ومع ذلك تم توظيف ما هو متواتر من النصوص، وما نشر منها حديثًا، وأضفنا إليها نصوصًا ووثائق كانت مغمورة في بعض المخطوطات «الصفراء» التي لم تر النشر بعد. وقد أضافت الجديد فيما نعتقد، وساهمت في حل بعض الإشكاليات المطروحة، وإعادة صياغة بعض الفئات المهمشة على واجهة التاريخ.

وتتكون معظم مقالات هذا الكتاب المتواضع من أبحاث ساهم بها صاحبها في ندوات وملتقيات علمية داخل المغرب وخارجه، فعسانا بذلك نكون قد أسهمنا في إبراز بعض الجوانب من «التاريخ المسكوت عنه»، ونبشنا في مقعراته ومحدباته المجهولة، وتلك محاولة متواضعة نرجو أن تعقبها محاولات أخرى من قبل الباحثين بهدف إغناء الحوار الجاد والمثمر، والله ولي التوفيق.

إبراهيم القادري بوتشيش
مكناسة الزيتون المحروسة
في أول أكتوبر ١٩٩٣

الفصل الأول

حركة المتنبئين والسحرة فى الغرب الإسلامى

إعادة تقويم لحركة حاميم خلال القرن ٤ هـ

لا توجد في تاريخ المغرب الإسلامي حركة أكثر غموضاً وإبهاماً من حركة المتنبئين والسحرة. ولا غرو فإن المؤرخين اعتبروا مثل هذه الظواهر مروقاً وخروجاً على الشريعة والسنة، فصبوا جام غضبهم على أصحابها، ولم يوردوا أخبارها إلا بحيطة وتكتم كبيرين، ومن ثَمّ لم يخصصوا لها سوى فقرات هزيلة لا تتناسب مع الدور الخطير الذي لعبته في خارطة تاريخ العقلية المغربية.

وإذا كانت بعض حركات المتنبئين مثل حركة **صالح بن طريف البرغواطي** قد فرضت أخبارها نسبياً في أمهات المصادر التاريخية، فإن ذلك يُعْزى إلى الدور المهم الذي لعبته في موازين القوى السياسية ، والمدى الزمني الطويل الذي صمدت فيه أمام أعاصير جيوش الدول المغربية المتعاقبة في العصر الوسيط. . في حين أن حركات أخرى لم تحظ بهذا النصيب، نظراً للدور الباهت الذي لم تستطع تجاوزه في المجال السياسي على الأقل. ومن هذا القبيل تلك الحركة التي هزت منطقة غمارة على المستوى العقائدي، ألا وهي حركة **حاميم** الذي وضع نفسه رسولا بعث إلى قبائل غمارة، مازجاً دعوته بضروب مختلفة من السحر والشعوذة.

والمتتبع لهذه الحركة، يلاحظ أنها كانت أكثر الحركات تعرضاً لتحامل المؤرخين الذين استنزلوا عليها اللعنات، وكالوا لها كل أصناف الشتائم والنعوت الذميمة، فلقبوا صاحبها بالمفترى[1]، أو أحجموا عن التاريخ لها

---

(١) البكرى : المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، نشر دى سيلان، طبعة الجزائر ١٩١١ ص :(١٠٠) وقد نعته بهذا الوصف أغلب المؤرخين وسموا ابنه ابن المفترى.

انتقاصاً من شأنها[2]. وحتى ابن خلدون الذى عرف بنظرته الثاقبة، وعلو كعبه فى التعامل مع وقائع الماضى، وسبر غوره، حذا آثار من سبقه من المؤرخين حذو النعل بالنعل، فلم يخصص لها سوى إشارات خجولة واصفًا أتباع حاميم بأنهم كانوا (عريقين فى الجاهلية، بل الجهالة والبعد عن الشرائع بالبداوة والانتباذ عن مواطن الخير).[3] بينما ذهب ابن عذارى أبعد من ذلك فلم يخصص لها سوى بضع سطور تفيض بالكراهية والحقد والمقت، واصفًا ما شرعه حاميم «بالحماقات».[4]

والجدير بالملاحظة أننا لا نملك أى رواية تاريخية معاصرة للحدث. ذلك أن معظم المصادر التى يحتمل أن تكون قد تضمنتها نتيجة معاصرتها لها، قد عفا عنها الزمن. [5] والمصدر الوحيد الذى يعد أقرب إلى الفترة التى انبعثت فيها هو كتاب «المسالك والممالك» لأبى عبيدة البكرى، وهو جغرافى

---

(٢) من بين المؤرخين الذين لم يؤرخوا لحركة حاميم : عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب فى أخبار بلاد المغرب» ، تحقيق العريان والعلمى، طبعة البيضاء ١٩٧٨ وكذلك ابن الخطيب : «أعمال الاعلام» تحقيق العبادى ٣٢ طبعة البيضاء ١٩٦٤.

(٣) ابن خلدون : «كتاب العبر» ، طبعة بيروت ١٩٨١ جـ ٦ ص : ٢٨٨.

(٤) ابن عذارى : «البيان المغرب» ، طبعة بيروت ١٩٨٠ جـ ١ ص : ١٩٢.

(٥) مثل كتاب « مغازى أفريقية »لابن الجزار الذى ينقل عنه البكرى وقد توفى سنة ٣٦٩ هـ فهو معاصر إذن. لكن الأهم هو محمد بن يوسف الوراق المتوفى سنة ٣٦٩ هـ والذى كتب كتبًا كثيرة منها كتاب عن مدينة نكور ويحتمل جداً أن تكون إحدى كتبه قد تضمنت أخباراً عن حاميم وديانته وخاصة الكتاب المذكور عن نكور، انظر المنونى : المصادر العربية لتاريخ المغرب طبعة البيضاء ١٩٨٢ جـ ١ ص : ١٧ وما بعدها.

عاش بعيداً عن الحدث بما يربو عن القرن، وعن هذا الجغرافي نقل المؤرخون اللاحقون، بحيث لا نجد فرقًا كبيراً في الرواية الوحيدة التي أوردها بخصوص الموضوع باستثناء بعض الزيادات. لكن كون البكرى جغرافي لا يقلل من أهمية الرواية، بل الكتاب كله، لأن هذا الكتاب يعد بحق من أهم المصنفات التي تمدنا ببعض التفاصيل حول العوائد السحرية والكهانة لا في منطقة غمارة فحسب بل في المغرب الإسلامي برمته. وتتميز رواياته بخصوص المظاهر السحرية بنوع من الدقة والتدبر، إذ نجده يستعمل صيغًا تدل على ذلك مثل : «أخبرني غير واحد»[٦] أو «هذا أمر مستفيض».[٧] غير أنه بالنسبة لتنبئ حاميم لا يذكر للأسف المصدر الذي نقل عنه.

وقد أضاف بعض المؤرخين من أمثال ابن أبي زرع أخباراً تزيد في تشويه الحركة ومسخ معالمها، دون أن يذكروا المصادر التي استقوا منها معلوماتهم[٨].

ولسوء الحظ فإن المتنبئ – حاميم – لم يخلف لنا أثراً نستعين به على فهم الحركة وتشريح مكوناتها، والوقوف على ما تحمله من تيار مذهبي. ذلك أن المصادر التي بين أيدينا لم تحتفظ لنا للأسف من «القرآن» الذي ألفه

---

(٦) انظر روايته عن الظاهرة السحرية المعروفة بالرقادة م. س، ص : ١٠٢.

(٧) انظر روايته عن الرجل الذي يخرج المياه من الأماكن الجافة ن. م والصفحة.

(٨) روض القرطاس ص : ٩٩ وقد أضاف إلى تشريعات حاميم صيام يوم الاثنين والجمعة.

باللهجة البربرية سوى بفقرة صغيرة مقتضبة، يحتمل أن يكون أصحابها قد انتقوها نكاية فيه، وتعميقًا للصورة المشوهة التي رسموها لبدعته. وغني عن القول إنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في العوامل الكامنة وراء حركته، باستثناء ابن خلدون الذي عزاها إلى جهل أهل غمارة، وعدم معرفتهم بشرائع الإسلام(٩).

وإذا أضفنا إلى كل ذلك ما تزخر به رواياتهم من تناقضات(١٠) أمكن الوقوف على خطورة التأريخ لهذه الحركة. فالمصادر التي تحدثت عنها مصادر سنيّة ومعادية على طول الخط، وأخبارها مقتضبة، يلفها الغموض أحيانًا، والتناقض أحيانًا أخرى. في حين أن المصادر الموالية للحركة غير موجودة بالمرة. لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتخذ الحيطة والحذر من هذه المصادر، وإن كانت موئلنا الوحيد الذي لا مناص منه.

والدراسة الحالية لا تسعى البتة إلى «الدفاع» عن حاميم وبدعته المضللة، بل تسعى إلى ربط ظهور «ديانته» المبتدعة بالإطار العام الذي أفرزها، وقراءة النصوص بما يتماشى مع سياق الظرفية التاريخية ومنطق التطور العام.

قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن الدارسين الأوروبيين ذهبوا في تفسير بدعة حاميم مذاهب شتى، وتوصلوا إلى نتائج وتخريجات متباينة.

---

(٩) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٨.

(١٠) مثل التناقضات الخاصة بنسب حاميم، وكذلك التناقضات الخاصة بتشريعاته وسيتم توضيح ذلك لاحقًا.

فـ «لويكى» Lewicki [١١] يردها إلى استمرار المعتقدات القديمة الموجودة فى منطقة غمارة قبل الإسلام، زاعمًا أن هذه المنطقة قاومت الإسلام من أجل المحافظة على عاداتها القديمة، بينما رأى فيها «تيراس» Terasse[١٢] تعبيرًا عن عقلية الاستقلال والارتباط بالعادات لمجموعة بربرية لم ينفذ إليها الإسلام إلا بصعوبة. فى حين يزعم «ألفرد بل» A. Bel أنها كانت تهدف إلى إصلاح الإسلام وجعله ملائمًا لطبيعة البربر[١٣].

ونعتقد أن هذه التخريجات فى حاجة إلى إعادة نظر ، رغم أهميتها، لأنها أحكام مارست العزل التعسفى للحركة عن بنيتها التى شكلت منطقها التاريخى، دون إنكار أهمية رؤية «بل» Bel فى ربط الحركة بالتطور المذهبى للمغرب.

وكيفما كان الحال، فإنه يخيل إلينا أن الرؤية الصحيحة لواقع حركة حاميم تستلزم ربطها ببنيتها العامة، وظرفيتها التاريخية، ودراستها فى إطار شمولى، فى محاولة لفهم كنهها.

ويستدعى هذا الإطار فى نظرى بعض الملاحظات الأساسية التى يجب الانطلاق منها وهى :

---

(١١) Lewicki : (prophètes antimusulamans chez les berbères mèdievaux) Boletin de l'association espagnola de orientalista 1967, p : 148.

(١٢) Terrasse : Histoire du Maroc. Tome 1, Ed. Cassablanca 1946 p : 131.

(١٣) Bel : La religion musulmane en berberie. Tome 1, Ed, 1938, p : 182.

١ - إن ظاهرة التنبؤ فى أى مجتمع من المجتمعات لم تنشأ من فراغ، فهى عطاء بنية اجتماعية ارتبطت بتطورها، ومن ثم لا يمكن أن نأخذ هذه الظاهرة بمعزل عن الظاهرات الاقتصادية والنسيج الثقافى الذى عرفه المجتمع المغربى آنذاك، فهى تعبير عن مواقف ووسيلة لتجاوز مشكلات المجتمع.

٢ - كما أن ظاهرة السحر- وهى الوجه الثانى من حركة حاميم - ليست سوى تعبير مقنع ومضمر فى التاريخ. إنها - بكلام آخر - تمثل قطاعًا أو ذهنية معينة لنشاط مكبوت فى الفكر والسلوك، سرعان ما ينفجر نتيجة شروط تاريخية، فيصبح آنذاك نتاجًا اجتماعيًا يعبر عن «بديل» ضرورى للمحافظة على النفس، والاستقرار مع الحقل الاجتماعى، والأوضاع السياسية. وهو من جهة أخرى سلوك يعبّر عن تحايل الإنسان فى التكيف، وإعادة التوازن مع نفسه.

٣ - إن ادعاء النبوة ليس أمرًا غريبًا فى الوسط العربى الإسلامى، فقد بدأت هذه الحركة قبيل العهد النبوى لتنفجر بعد وفاته، حيث برز عدد من المتنبئين.

و الحكم نفسه ينطبق على ظاهرة السحر، التى لم تكن غريبة على المجتمعات العربية. وقد أشار إليها القرآن الكريم.(١٤) وارتبطت - خاصة - بالصحارى والمناطق الموحشة، أو تلك التى تكثر فيها الجبال أو الوديان. يقول المسعودى(١٥) بعد أن أشار إلى وجود هذه الظاهرة منذ مولد النبى صلى الله عليه وسلم :

(١٤) « سورة الصافات الآية ١٥».

(١٥) « مروج الذهب » طبعة مصر ١٩٦٤ ط ٤ جـ ٢ ص : ١٦٠.

«وقد تنازع الناس في الهواتف والجان، فذكر فريق منهم أن ما تذكره العرب وتتبرئ به من ذلك ، إنما يعرض لها من قبل التوحد في القفار والتفرد في الأودية، والسلوك في المهامة والمروراة الموحشة، لأن الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحد تفكر، وإذا هو تفكر وجل وجبن، وإذا هو جبن داخلته الظنون الكاذبة والأوهام المؤذية والسوداوية الفاسدة، فصورت له الأصوات، ومثلت له الأشخاص».

وفي الوقت نفسه يقر بالكهانة فيقول عنها (أصلها نفسي، لأنها لطيفة باقية ومقارنة لإعجاز باهرة). [١٦] ولذلك يصدق حكم Lewicki بأن الفاتحين العرب الذين فتحوا المغرب كانوا معتادين على ظاهرة السحر والكهانة[١٧].

أما بالنسبة للمجتمع المغربي، فإن ابن خلدون الذي درسه بإمعان ووقف على شاذته وفاذته، يقر صراحة بوجود السحر ويؤكد ذلك بقوله : «أعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[١٨]. لكنه يربطه بالعجز عن المعاش الطبيعي فيذكر بأن « الذي يعمل على ذلك في الغالب – زيادة ضعف العقل – ، إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة».

---

(١٦) نفسه، ص : ١٧٥.

(١٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens chez les berbères medivaux) folio orientalia. Tome. VII, 1965.

(١٨) ابن خلدون : المقدمة طبعة ١٩٥٧لجنة البيان العربي جـ ٣ ص : ١١١٦.

كما يؤكد على وجود نوع من السحرة يسمون البعاجين، وهم الذين «يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتبعج» [١٩] ويخلص بعد تحليل موضوع السحر والشعوذة إلى أنها «علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات فى عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر والثانى هو الطلّسمات»[٢٠].

ويمدنا ابن خلدون فى مقدمته بتفاصيل أخرى حول قضايا اكتشاف الغيب مثل «الملاحم»، وهى عبارة عن منظوم فى حدثان الدول. وقد ظهرت فى القرن الخامس الهجرى،[٢١] وكذلك ما يسمى «بالزايرجة» المنسوبة إلى أبى العباس السبتى، وهى طريقة للتنبؤ بما سيحدث فى المستقبل،[٢٢] بالإضافة إلى خط الرمل والتنجيم،[٢٣] والكهانة والعرافة،[٢٤] وغيرها من الطرق التى لا يسمح المجال بالتوسع فيها. وكل هذه القرائن وغيرها تنهض دليلا على أن السحر لم يكن غريباً عن المجتمع المغربى، وأنه ترك بصماته فى مسار الذهنية المغربية.

---

(١٩) نفسه، ص : ١١٢٠.

(٢٠) نفسه، ص : ١١١٣.

(٢١) نفسه، جـ ٢ ص : ٧٧٣.

(٢٢) نفسه، جـ ١ ص : ٢٨٥ – ٢٨٦.

(٢٣) نفسه، ص : ٢٧٩.

(٢٤) نفسه، جـ ص : ٢٧٣.

لكن هذه القرائن – على أهميتها – لا تكفى لفهم تنبئ حاميم ومجاله السحرى، لذلك لا مناص من تحليل الظرفية السياسية والاقتصادية والثقافية التى عرفها المغرب فى بداية القرن الرابع الهجرى، أى قبيل ظهور بدعته بنحو ١٦ سنة، لنركز بعد ذلك على منطقة غمارة نفسها.

من المتفق عليه فى كافة المصادر التاريخية أن حركة حاميم انطلقت سنة ٣١٣ هـ، فكيف كانت الحالة السياسية عشية ظهورها ؟

– إسلاميًا كان ثمة شعور عام بأزمة الخلافة الإسلامية ، وفراغ محتواها. ففى الوقت الذى كان الضعف يدب فى خلافة الشرق التى أصبحت ألعوبة بين أيدى البويهيين، كان الفاطميون فى الغرب يعلنون قطيعتهم معها، ويؤسسون خلافة مستقلة سنة ٢٩٧ هـ. وفى الأندلس كرس عبد الرحمن الناصر السنوات الأولى من القرن الرابع الهجرى لتقليم أظافر الخارجين عليه لإعلان خلافة ثالثة فى الأندلس،[٢٥] مما كسر هيبة الخلافة الموحدة القوية، وخلق شعورًا بالهوية الضيقة على حساب الهوية العامة، وأتاح للدول، بل حتى القبائل البحث عن هويتها الخاصة، وهو شعور لا يساورنا شك فى أنه أثر على قبائل غمارة ذاتها.

– مغربيًا، كانت المنطقة المغربية تعيش فى بداية القرن الرابع الهجرى وضعية سياسية مأساوية : فهناك غياب تام للسلطة المركزية، وضعف عام ينخر كل القوى السياسية.

وفى مقابل ذلك، وُجدتْ كيانات سياسية مهترئة ومتناحرة، لا تعرف سوى لغة العنف والاقتتال،[٢٦] مما عمق الهوة بين السلطة والمجتمع.

---

(٢٥) ابن عذارى م، س، ص : ٩٨.

(٢٦) انظر ابن أبى زرع : م، س، ص : ٧٩ وما بعدها.

وفي خضم هذه الصراعات، لم يتمكن المغرب من تحديد هويته وفرض شخصيته، إذ كانت تتقاسم النفوذ فيه القوتان العملاقتان آنذاك، بنو أمية بالأندلس والخلافة الفاطمية في المغرب، فتعبثان به حسب مشيئتهما. فكان المغرب إذن بعدم استقراره سياسيًا ينتظر دومًا توازنات جديدة، واحتمال قيام حركات تهدف إلى تحديد هويتها، ومن هنا نفهم ظرفية قيام حركة حاميم.

وعلى الصعيد الاقتصادي أثرت مجريات الحروب المستعرة بين الدويلات القزمية، والتدخلات، المكشوفة لأمويي الأندلس والفاطميين على مصير اقتصاد المغرب حيث تدهورت طرق التجارة من جراء الصراعات. كما أصيبت الأراضي بالبوار، ناهيك عن أن الانقسامات السياسية ساهمت في ضعف المبادلات بين المدن والبوادي.

وزادت الكوارث الطبيعية الطين بلة، إذ كانت السنوات العشر السابقة على حركة حاميم سنوات محن وأزمات. ففي سنة ٣٠٢ هـ عرفت بلاد المغرب الإسلامي فتنا كثيرة، ومجاعات حصدت عددًا كبيرًا من الأرواح، حتى كاد أن يعجز عن دفن الموتى،[٢٧] وارتفعت الأسعار ارتفاعًا مذهلا حتى أن مد القمح وصل إلى ثلاثة دنانير[٢٨].

وفي سنة ٣٠٥ هـ أتت النيران على أسواق العديد من المدن المغربية

---

(٢٧) الناصري : كتاب الاستقصا، طبعة البيضاء ١٩٥٤ جـ ١، ص : ١٩١.

(٢٨) ابن أبي زرع م. س. ص : ٩٨ وقد عرفت الأندلس في نفس السنة مجاعة خطيرة، انظر ابن حيان، المقتبس، طبعة مدريد ١٩٧٩، ص : ١٠٩.

حتى سميت هذه السنة بسنة النار.[٢٩] أما في سنة ٣٠٧ هـ فقد اجتاح وباء الطاعون مختلف النواحي المغربية، وهبت ريح عاتية أفسدت الزراعات الشجرية[٣٠].

ولا يخامرنا شك في أن هذه الأزمة الاقتصادية كان لها تأثير على وضعية القبائل المغربية، وحياة الناس وعقليتهم وطريقة تفكيرهم.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد كان المجتمع المغربي نتيجة التجزئة السياسية المخيمة يعرف تنوعًا اجتماعيًا حسب البيئة والانتماء القبلي ونمط المعيشة. وظلت الولاءات القبلية والعشائرية من أكثر الولاءات التقليدية رسوخًا وتأثيرًا في مجمل الحياة المغربية في العصر الوسيط. والقبيلة قد تتعارض مع الدين الذى حمل مفهوم الأمة والجماعة الإسلامية، لذلك حاول بطرق كثيرة أن يحطم النظام القبلي، لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة. وإذا كان الإسلام في المغرب قد انتصر أحيانًا على التنظيمات القبلية وتمكن من جمعها في وحدة دينية اجتماعية، فإن ذلك لا يعني أنه تمكن من التغلب عليها بل كانت كل قبيلة تعمل للمحافظة على عادتها وتقاليدها خاصة في البوادى والجبال، وهذه خلفية لا يجب التغافل عنها عند دراسة بدعة حاميم.

وعلى الصعيد الديني والثقافي، تجدر الإشارة إلى أن بقايا الوثنية

---

(٢٩) ابن أبي زرع م. س. ص : ٩٨ – الناصري م. س. ص : ١٩٢، كما عرفت أسواق قرطبة هي الأخرى حريقًا، انظر ابن حيان م. س. ص : ١٤٢.

(٣٠) ابن أبي زرع : م. س. ص : ٩٨ – الناصري م. س. ص : ١٩٢.

كانت لاتـزال تؤثر في المجتمع المغربي خلال القرون الأولى من دخول الإسلام، وخاصة منطقة غمارة التي اختلطت فيها تعاليم الدين الإسلامي بالمعتقدات الشعبية الموروثة.(٢١) كما أن الأعمال السحرية القديمة خلفت إرثا بالغ التعقيد، مما كون طبقة سحرية عريضة في تركيبة العقل المغربي.

ولم يكن المد المالكي السنّي قد أحكم قبضته على المغرب بعد، وحسبنا أن أول نواة لمدرسة مالكية لم تظهر سوى في النصف الأول من القرن الخامس الهجري.(٢٢) ولدينا في مثال هجرة أبي عمران الفاسي من المغرب إلى القيروان دليل على خفوت المذهب المالكي، وعدم صلاحية التربة لقيام حركات إصلاحية.

وعلى عكس ذلك، كان المناخ السائد هو مناخ البدع والهرطقات، ولا غرو فإن العقيدة البرغواطية – في غياب حركات إصلاحية – كانت قد ترسخت في بلاد المغرب، وشب عودها، وأصبحت قدوة للحركات التي تريد أن تحذو حذوها.

ومثل هذا المناخ لا يمكن إلا أن يفرز ثقافة غيبية تكون فيها الغلبة للفكر الخرافي على حساب العقل. ومن هنا نفهم قابلية المجتمع المغربي للظاهرة السحرية ولكل ما هو غريب أو خارق للعادة.

تلك باختصار الظرفية العامة التي انبثقت منها حركة حاميم، وهي

---

(٢١) Lewicki :(prophètes, devins...) p : 1- (proph`´tes antimusulmans....) p : 144.

(٢٢) هي مدرسة وجاج بن زلو اللمطي.

تساعدنا في فهم هذه الحركة ومكوناتها. غير أن إجلاء بعض الغموض الذى يلفها، يستلزم منا الوقوف على النصوص التي تحويها المصادر حول منطقة غمارة معقل الحركة نفسها.

من المعلوم أن غمارة تعد منطقة جبلية وعرة ومنعزلة عن باقي المناطق المغربية. وقد وصف الجغرافيون جبالها بأنها شاهقة وطويلة.[٣٣] وحسبنا أن طولها بلغ حسب هذه المصادر ستة أيام، وعرضها نحو ثلاثة أيام،[٣٤] وهو ما يبين طبيعتها الجبلية الوعرة. وقد ألمحنا سلفًا إلى تأكيد المسعودى على وجود الإيمان بالسحر في المناطق الجبلية،[٣٥] وهذه مسألة يجب أخذها بعين الاعتبار.

وثمة إشارات يمكن الاستعانة بها لفهم نبوءة حاميم ولو أنها جاءت في مصادر متأخرة :

١ - إشارة تهم الجانب الديموغرافي لمنطقة غمارة وردت عند ابن سعيد وصاحب الاستبصار اللذين أكدا أن جبل غمارة «فيه من الأمم ما لا يحصيهم إلا الله تعالى»[٣٦].

---

(٣٣) ابن سعد : كتاب الجغرافيا. تحقيق إسماعيل العربي، طبعة بيروت ١٩٧٠ ص : ١٣٩ - مجهول : «كتاب الاستبصار» تحقيق سعد زغلول، طبعة البيضاء ١٩٨٥، ص : ١٩٠.

(٣٤) مجهول : «كتاب الاستبصار»، ص : ١٩٠.

(٣٥) انظر هامش ١٥.

(٣٦) ابن سعيد م. س. ص : ١٣٩ - مجهول : «الاستبصار» ص : ١٩٠.

٢ – إشارة تهم وضعية بعض من سكان هذا الجبل وردت عند الوزان[٣٧] عندما وصف جبل بنى كرير بقوله : «يسكنه فرع من غمارة... فيه غابات وكروم وبساتين الزيتون، وسكانه فقراء مدقعون، يلبسون الثياب الحقيرة ولا يملكون من الماشية، إلا القليل»، وهو نص يدل على أسلوب المعيشة عند غمارة وهى تربية الماشية إلا أن وضعيتهم كانت مزرية.

٣ – كما وردت إشارة أخرى عند ابن الخطيب[٣٨] فى وصفه لبادس – إحدى مناطق غمارة – تنعت أهلها بالشجاعة وغريزة التمرد على السلطة إذ يقول : «إلا أنها موحشة الخارج، وعرة المعارج، مجاورة غمارة بالمارد والمارج، فهو ذو دبيب فى مدارج تلك الغرايب[٣٩] وكيدهم ببركة الشيخ فى تتبيب»[٤٠]. ويزكى صاحب الاستبصار هذا الحكم بقوله عن منطقة غمارة : «تنفق على الولاة، بذلك عرفوا حتى كسر الأمر العزيز شوكتهم»[٤١] إشارة إلى الموحدين.

٤ – كما تشير المصادر إلى مناعة المنطقة والحصانة التى وفرتها لها الطبيعة، إذ حمتها «جبال قد لحقت بأعنان السماء، وحصون كثيرة تمتنع فيها»[٤٢].

---

(٣٧) وصف إفريقيا، الترجمة العربية، طبعة الرباط ١٩٨٠، ص : ٢٥٦.

(٣٨) « معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار» – تحقيق محمد كمال شبانة طبعة فضالة – المحمدية ص : ١٤٣.

(٣٩) مدارج غرايب : طرق حالكة السواد.

(٤٠) تتبيب معناها : هلاك.

(٤١) مجهول : م. س. ص : ١٩١.

(٤٢) ن. م. والصفحة.

٥ – وتميزت غمارة أيضاً بوجود عادات غريبة تختلف عن القيم المعروفة في جل أنحاء المغرب. ومن هذه العادات على سبيل المثال عادة الموارية، وهي إمساك مجموعة من الشباب لعروس الشاب المؤهل، والاستمتاع بها قبل الزواج، وكذلك تقديم الرجل أخته وابنته للضيف للمبيت معها. كما أنهم لم يكونوا يسمحون لذوي العاهات بالاستقرار في منطقتهم.[٤٣] وهذا ما يبين أن للمنطقة خصوصيات تنفرد بها.

٦ – كما أن هناك إشارات تبرز أن غمارة كان لها سبق في الارتداد عن الإسلام[٤٤].

٧ – وقد ورد نص عند ابن أبي زرع يوضح أن منطقة غمارة تميزت عن سائر المناطق البربرية بلهجة بربرية خاصة. وحسبنا قوله متحدثاً عن حاميم «وجعل لهم قرآنا يقرأونه بلسانهم»[٤٥].

٨ – وأخيراً علينا أن نتساءل : كيف كانت الحالة الدينية والمذهبية في منطقة غمارة قبيل ظهور بدعة حاميم ؟

نعلم من خلال بعض النصوص أنه منذ بداية الفتح الإسلامي للمغرب في القرن الأول الهجري، اجتاحت جيوش عقبة بن نافع منطقة غمارة. كما وطئتها بعد ذلك جيوش موسى بن نصير وطارق ابن زياد، فبثوا الدعوة

---

(٤٣) يذكر البكري كل هذه العادات، انظر المغرب، ص : ١٠٢ مجهول : م. س. ص : ١٩٢.

(٤٤) ابن عذاري م. س. ص : ١٧٦.

(٤٥) روض القرطاس، ص : ٩٩.

الإسلامية بين سكانها. لكن الفضل في انتشار الإسلام بهذه المنطقة يعزى إلى رجل حميرى اسمه صالح إذ «على يديه أسلم بربرها».[٤٦] ويخبرنا ابن عذارى أنهم ارتدوا بعد أن ثقلت عليهم شرائع الإسلام، وطردوا صالحًا، ولكنهم تابوا فأعادوه، وبقى هنالك إلى أن مات بتمسمان[٤٧].

وإذا كان سكان غمارة لا يعرفون عن الإسلام السنّى غير هذه المعلومات القليلة، فإنهم اعتنقوا بحماس منقطع النظير مذهب الخوارج، واشتركوا في ثورة البربر سنة ٧٤٠ م (١٢٢ هـ) مع مسيرة، وطردوا العرب من سبتة.

وانطلاقًا من ذلك يمكن القول إن غمارة عرفت مذهب أهل السنة ومذهب الخوارج،[٤٨] بل يمكن التخمين - استنادًا إلى رأى صاحب الاستبصار - بأنها شهدت مذاهب أخرى إذ يقول هذا الجغرافي : «ولأهل الجبل مذاهب شتى»[٤٩]. غير أن إسلامهم ظل سطحيًا، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار انعزال المنطقة، واقتصار اهتمام الولاة العرب على مناطق الجنوب موئل الذهب.

من هذه الأرضية : عزلة المنطقة، فقر سكانها، وكثرة عددهم، وجود عادات ومعتقدات غريبة بها، انعدام مركزية سياسية قوية بالمغرب وانتشار

---

(٤٦) ابن عذارى : نفس المصدر والصفحة.

(٤٧) ن. م. والصفحة.

(٤٨) BEL, Op, Cit, p : 177.

(٤٩) مجهول م. س. ص : ١٩١.

البدع، يمكن أن ننظر من جديد إلى تنبئ حاميم، ونربط ربطًا جدليًا بين الجانبين. ونعتقد أن هذه العوامل هي التى أفرزت هذه الحركة وما صاحبها من أعمال سحرية، وكلها تجعلنا لا نقف مستغربين من هذه الظاهرة التى خدشت التاريخ المذهبي والعقل المغربي. فمن هو حاميم هذا، وما هى «ديانته» الجديدة ومظاهر نبوته ؟ تختلف المصادر فى نسبه : فالبكرى[٥٠] يسميه أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز بن عمر بن وجفوال بن وزروال. ويجاريه في ذلك ابن خلدون[٥١] مع تصحيف فى اسم وجفوال. بينما اكتفى صاحب الاستبصار وابن عذارى بتسميته بحاميم ابن من الله[٥٢].

واسمه كما يلاحظ مقتبس من القرآن الكريم، فكثير من السور تبدأ بالحرفين «حا» و«ميم» ومعناها غير معروف. وللأسف فإن المصادر لم تفصح عن السبب الذى حدا بـ – حاميم إلى اتخاذ هذا اللقب، كما لا نعرف مكوناته الثقافية. وإذا كان ابن خلدون قد وصف اتباعه بالجهلة، فالحكم لا ينسحب بحال من الأحوال على زعيمهم فيما نرى، بل نميل إلى الاعتقاد أنه كان له نصيب من الثقافة، لا بدليل تأليفه «لقرآن» مختلف فحسب، بل لأن تشريعاته تدل على معرفته بطبائع مجتمعه ووقوفه على نفسيته وخصائصه.

أما أبوه فيحمل أسماء عربية إسلامية وهى أبو خلف من الله، وكذلك

---

(٥٠) المغرب، ص : ١٠٠.

(٥١) العبر جـ ٦ ص : ٢٨٨.

(٥٢) مجهول م. س. ص : ١٩١ ابن عذارى : م. س. جـ ١، ص : ١٩٢.

جده وجد جده، وهذه قرينة على أن هذه الأسرة البربرية كانت عريقة في الإسلام ، رغم ما يزعمه بعض المؤرخين السنيين الذين استعاضوا عن اسمه بتلقيبه بالمفترى، ولا يمكن أن نتجاهل أهمية الأسماء والأنساب في المذاهب والعقائد السحرية عند البدائيين بوجه عام، والبربر بوجه خاص[٥٣].

ومهما كان الأمر، فإن الرجل بدأ مغامرته سنة ٣١٣ هـ موهما نفسه بأنه يصلح الإسلام في غمارة، فادعى النبوة. ولا تكشف لنا المصادر عن عمره آنذاك، وهل كان قد بلغ الأربعين اقتداء بالرسول الكريم. المهم أنه وضع تشريعاته في «قرآن» لا نعرف بالضبط هل كان مكتوباً أم لا، وإذا كان كذلك فهل كتب بحروف عربية أم بحروف أو رموز خاصة.

وبخصوص هذه التشريعات وإذا ما ذهبنا مع الروايات التي خلفها لنا المؤرخون العرب، وهي مصادرنا الوحيدة – فيما نعلم – فإنها كانت مخالفة للشريعة الإسلامية. وللأسف لا يمكن أن نكون عنها صورة محترمة وشاملة لأنها وردت في سياق وجيز لا يشفي غليلا ولا يروى ظمأ. وربما تحمل المصادر التي روتها تشويهات لا يمكن التأكد منها إلا إذا حالف الحظ الباحثين في يوم من الأيام بالعثور على «قرآن» حاميم ! وهو أمر مستحيل ، يمكن التعويض عنه بالاقتراح الوجيه الذي اقترحه «ألفرد بلA.Bel» بالبحث في فولكلور الريف الحالي.[٥٤] لكن ما يجب أخذه بجدية واهتمام ونحن بصدد هذه التشريعات، أن هذه الأخيرة وليدة مجتمع منغلق

---

(٥٣) Loc. Op. cit. p : 177 - 178 : BEL.

(٥٤) Ibid, p : 186.

على ذاته، يرتكز نمط عيشه على تربية الماشية، وتقوم معاملات أهله على الأعراف.

ورغم أن المعلومات الشحيحة التي توردها الأسطواغرافيا التقليدية تتسم بالاختصار الشديد، فإنها تسمح لنا بالوقوف على الخطوط العامة لهذه «الديانة» و«نبيها».

فكل ما نعرفه هو أن حاميم ابتدع «قرآنا» باللهجة البربرية. ويغلب على الظن أنه كتب بحروف عربية، شفيعنا في هذا الاستنتاج أن كل ما وصل إلينا من تراث بربري كتب بحروف عربية. لكننا لا نعلم ما إذا كانت العبارات التي نقلها المؤرخون من قرآنه قد ترجمت من طرفه أم أن المؤرخ المعاصر الذي نقلها هو الذي قام بترجمتها وما إذا كانت ترجمة أمينة أم لا.

وعلى أي حال، فإن أقدم نص وصل إلينا عن نبوءة حاميم وهو نص البكري لا يجيب عن هذا التساؤل. ومما يزيد الأمر تعقيداً هو اختلاف الفقرات المقتبسة من قرآن حاميم عند جمهرة المؤرخين أنفسهم. فابن خلدون مثلا يذكر ما يلي : «يا من يخلي البصر ينظر في الدنيا خلني من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر آمنت بحاميم وبأبيه أبي خلف من الله، وآمن رأسي وعقلي وما يكنه صدري وما أحاط به دمي ولحمي وآمنت بتايغيت عمة حاميم وأخت أبي خلف من الله»(٥٥).

أما ابن أبي زرع فيذكر ترجمة الفقرة المقتبسة من قرآن حاميم كما يلي : «خلني من الذنوب يا من خلا النظر ينظر في الدنيا، خرجني من

(٥٥) العبر جـ ٦، ص : ٢٨٨.

الذنوب يا من أخرج يونس من بطن الحوت وموسى من البحر»، ثم يقول فى ركوعه : «آمنت بـ – حاميم» (٥٦).

ومهما كانت مشكلة الاختلاف، فإن هذه النصوص تجعلنا نتأكد من أن عقيدة حاميم ركزت على الإيمان بالأنبياء السابقين مثل النبيين يونس وموسى، وأن حاميم كانت له دراية بالقرآن الكريم. كما تفصح هذه الفقرات المقتبسة – إن صحت – على أن العقيدة الحاميمية كانت تدور حول الإيمان بـ – حاميم وعائلته، فضلا عن الإيمان بالله.

وقد احتفظ المتنبئ بأهم أركان الإسلام مع إدخال تعديلات عليها وهى الصلاة والصوم والزكاة. كما حاول إثبات عدم تعارضه مع ديانة محمد صلى الله عليه وسلم. فعندما حلل أكل الأنثى من الخنزير، أقنع أتباعه بأن الرسول حرم الذكر منها وليس الأنثى(٥٧)، بينما أسقط ركنا من أركان الإسلام وهو الحج(٥٨).

ويمكن القول بصفة عامة إن التعديلات التى قام بها تتجلى فى تقليص الصلوات الخمس التى سنها الإسلام إلى اثنتين فقط : صلاة الصبح وصلاة المغرب، وأمر معتنقى ديانته أن يسجدوا ويطون أيديهم تحت وجوههم(٥٩).

أما الصوم فقد شرع لهم الأيام الثلاثة الأخيرة من رمضان فحسب،

---

(٥٦) روض القرطاس، ص : ٩٩.

(٥٧) البكرى : م. س . ص : ١٠٠.

(٥٨) الناصرى م. س. ص: ١٩٢.

(٥٩) ابن أبى زرع م. س. ص : ٩٩.

على أن يفطروا في اليوم الرابع. وجعل عيدهم في الثاني من أيام الإفطار. ويذكر ابن أبي زرع[٦٠] دون أن يسند روايته إلى مصدر معين أنه فرض عليهم صوم عشرة أيام من رمضان ويومين من شوال. ومقابل تقليص أيام الصوم من رمضان، شرع لهم صوم يوم الخميس وكذلك يوم الأربعاء إلى غاية الظهر من كل أسبوع وكل جزاء من أفطر فيها غرامة خمسة أثوار، وهنا نلاحظ ارتباط هذا الجزاء بالبنية الاقتصادية للمجتمع الغماري المعتمد على تربية الماشية. ويأتي صاحب القرطاس برواية مخالفة عن الأيام المخصصة للصوم، فيذكر بأن حاميم فرض عليهم صوم أيام الاثنين والخميس إلى الظهر. ومن أفطر يوم الخميس عمدا فكفارته ثلاثة أثوار. ومن أفطر يوم الاثنين فكفارته ثوران [٦١] . وقد تساءل ألفرد بل[٦٢] حول طبيعة هذا الصوم الأسبوعي، وعما إذا كان يرجع إلى أصول نصرانية، ولكنه لم يستطع أن يحسم في الأمر لقلة الوثائق.

وفيما يخص الزكاة، يلاحظ أن المصادر لم تفصح جيداً عن هذا الركن من أركان الإسلام إذ تكتفي بالقول بأن المتنبئ «حاميم» فرض عليهم في الزكاة العشر من كل شيء.[٦٣] دون تحديد واضح للمصدر الذي يزكى منه، وما إذا كانت بعض الفئات من المجتمع الغماري غير ملزمة بها كما هو الشأن في الإسلام.

---

(٦٠) المصدر والصفحة نفساهما.

(٦١) ابن أبي زرع م. س. ص: ٩٩.

(٦٢) La religion Musulmane en berberie, p : 180.

(٦٣) البكري : م. س. ص : ١٠١.

أما الجانب الآخر الذى شرعه «نبي» غمارة فهو تحريم بعض الأطعمة. من ذلك أن الحوت لا يؤكل إلا بزكاة (٦٤) أى بذبيحة شرعية، ومعلوم أن السمك كان يشكل بالنسبة للمنطقة إلى جانب تربية الماشية – رزقًا مهمًا وقوتًا رئيسيًا(٦٥) . ولعل هذا ما يفسر وروده فى قرآن حاميم كما سلف الذكر. كما حرم عليهم أكل البيض وأكل الرأس من كل حيوان وهى تشريعات تشبه إلى حد كبير تشريعات صالح بن طريف البرغواطى.

وفيما يتعلق بالأطعمة التى حرمها الإسلام، لا تذكر المصادر أنه حلل أكلها باستثناء لحم أنثى الخنزير، زاعما أن القرآن الكريم حرم الذكر منه فحسب (٦٦) . ونعتقد أن إباحة أكل الخنزير يرجع إلى وجوده بالمنطقة، وبالتالى هدف حاميم من وراء ذلك إلى حل مشكل التغذية فى المجتمع الغمارى. وإلى جانب التشريعات السابقة، ألغى حاميم الغسل من الجنابة. ولا نعرف السبب الذى حدا به إلى اتخاذ ذلك. وهل للبيئة أو العادات القديمة تأثير فى التشريع.

أما بخصوص الحج، فحسبما تذكره المصادر، فإنه أسقط هذا

---

(٦٤) الناصرى : م. س. ص : ١٩٣ – مجهول م. س. ص: ١٩١ أما ابن خلدون فقد التزم الصمت فيما يخص هذه التشريعات.

(٦٥) الوزان : م. س. ص : ٢٥٣ يقول وهو يتحدث عن بادس : «ويقتاتون على الخصوص بالسردين وغيره من السمك».

(٦٦) البكرى م. س. ص : ١٠٠.

الركن. ويمكن أن نفسر هذه الظاهرة بثقل المغارم التى أصبحت توظف على الحجاج الذين يمرون بالمهدية، وفى هذا الصدد أورد ابن عذارى فى أحداث سنة ٣٠٩ هـ أى أربع سنوات قبيل ظهور نبوءة حاميم ما يلى : «وفيها أمر عبد الله بأن يكون طريق الحاج على المهدية لأداء ما وظف عليهم من المغارم فى الشطور»(٦٧) .

من خلال هذه الإشارات المقتضبة التى خلفتها المصادر يتضح أن نبوة حاميم حملت خليطًا من التعاليم الإسلامية والاعراف البربرية حاولت تبسيط الشرائع الإسلامية وإعادة ترتيبها بما يتلاءم مع المجتمع الغمارى. ويبقى علينا أن نتساءل الآن عن مدى نجاحها وأثرها فى هذا المجتمع الريفى المنعزل.

الواقع أن الزمن لم يتسع لـ — حاميم لإنهاء مشروعه. فبعد سنتين من بدايته، أى فى سنة ٣١٥ هـ حسب بعض الروايات — وإن كانت روايات أخرى تذهب بنهاية حركته إلى أبعد من ذلك — لقى هذا المتنبئ حتفه. وتختلف النصوص حول الجهة التى وضعت حدا لبدعته، فصاحب الاستبصار وابن أبى زرع والناصرى(٦٨) يذكرون أن الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ هـ — ٣٥٠ هـ) جهز إليه جيشاً هزمه هزيمة ماحقة، واستأصل بدعته. بينما يذكر البكرى وابن خلدون وابن عذارى(٦٩) أنه قتل فى إحدى الحروب مع مصمودة، ونحن نرجح الرواية الثانية انطلاقًا

---

(٦٧) «البيان» جـ ١، ص : ١٨٦.

(٦٨) «الاستبصار ص» : ١٩٢ — القرطاس» ص : ٩٩ — « الاستقصاء «١٩٢.

(٦٩) المغرب : ١٠١ — « البيان » جـ ١ ص : ١٩٢ — «العبر » جـ ٦، ص : ٢٨٨.

من عدة أدلة :

١ – إن حركة حاميم كانت تفتقر إلى قوة عسكرية حقيقية، بخلاف برغواطة التى امتلكت قوة أرعبت بها جيوشًا مغربية، ولذلك لم يكن على الخليفة الناصر أن يكلف نفسه عناء تجهيز أسطول، في الوقت الذى انصب اهتمامه على تصفية جيوب الثوار فى الأندلس وردع التحرشات المسيحية فى الشمال(٧٠).

٢ – من الراجح أن يكون حاميم قد قتل فى إحدى معاركه مع مصمودة بالنظر إلى ما عرفته الساحة المغربية من تطاحنات قبلية.

٣ – إن ابن خلدون، فضلا عن عدم ذكره خبر مقتل حاميم على يد الناصر يذكر أن ابن هذا المتنبئ ويدعى عيسى كانت له مكانة فى غمارة، وأنه وفد على الخليفة الأندلسى (٧١) . فلو كان هذا الأخير قد جهز أسطولا لقضى على أسرة المتنبئ برمتها.

٤ – كما أن ابن حيان الذى اهتم بأخبار العدوة، ووقف على كل تحركات الخليفة الناصر وغزواته فى الأندلس والمغرب على السواء لم يشر إلى هذا الحادث،(٧٢) مما يبين صحة الخبر الثاني. ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن الناصر قضى على حركة حاميم بطريقة سليمة(٧٣).

---

(٧٠) التفاصيل عند ابن حيان : م. س، ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧١) العبر جـ ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٢) المقبس، ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧٣) Terrasse, Loc, op, cit, p : 131.

وإذا كانت المدة لم تطلْ بنبوءة حاميم، فهل خلفت ولو أثرا نسبياً على المجتمع الغمارى ؟ من البديهى أن المصادر التاريخية لا تجيب عن ذلك، لكن من خلال تتبع بعض الشذرات التى وردت فيها بكيفية عفوية يمكن تكوين فكرة تقريبية عن الموضوع.

لعل أولى بوادر هذا التأثير تتجلى فى التفاف عدد كبير من جماهير غمارة حول المتنبئ والإيمان بنبوته، وهى مسألة أقرت بها المصادر، ولو أنها عزت ذلك إلى جهلهم [٧٤] . كما تتجسد قوة تأثير المتنبئ حاميم فى نسبة جبل غمارة إليه، حيث سمى «جبل حاميم» وظل يحمل هذا الاسم لمدة طويلة من الدهر[٧٤ م].

ومن المظاهر الأخرى التى تعكس هذا التأثير استمرار نفوذه مجسداً فى أبنائه الذين أصبحوا محط احترام وتقدير أهالى غمارة كما يشهد بذلك المؤرخون[٧٥].

كما تبدو بصماته واضحة فى المجتمع الغمارى من خلال ملاحظة استمرار ظاهرة ادعاء النبوة، مما يؤكد قوة نبوة حاميم ونفوذها الروحى. فعلى الرغم من أن أتباعه رجعوا إلى الإسلام،[٧٦] فإن ابن خلدون يمدنا باسم متنبئ آخر هو عاصم بن جميل اليزدجومى الذى لم يزودنا عنه

---

(٧٤) مجهول : م. س. ص : ١٩١ - الناصرى : م. س. ص : ١٩٢.

(٧٤ م) المصدر والصفحة نفساهما .

(٧٥) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٨.

(٧٦) ابن أبى زرع : م. س. ص : ٩٩.

بمعلومات كثيرة، فاكتفى بالقول بأن له «أخبار مأثورة» [٧٧] . وهى أخبار ستظل سرًا دفينا فى ضمير الزمن.

وإذا كان لنبوة حاميم مثل هذه القوة والنفوذ الروحى، فلماذا لم تصمد فى وجه القوات التى ناصبتها العداء وألغتها من الخريطة السياسية؟

إن ذلك يرجع فيما نرى إلى عدم ارتكازها على قوة عسكرية نافذة تستطيع بها فرض نفسها على غرار برغواطة. كما يرجع إلى عدم وضوح الرؤية والتشويش الذى اعترى نبوته وديانته، وما شابها من مظاهر سحرية وشعوذية، وبالتالى فإن مناهضتها للأوضاع السياسية ومحاولة إيجاد موقع فى الخارطة السياسية لم يكن يقوم على العقل والمنطق، بل على الغيب والسحر، وهو الموضوع الذى سنعالجه فيما تبقى من هذه الدراسة واقفين على منطقة غمارة ذاتها.

لقد اقترنت نبوة حاميم اقترانًا واضحًا بالفكر السحرى، وحسبنا أن القرآن الذى وضعه هذا المتنبئ ربط بين الإيمان بالنبوة الجديدة، والسحر؛ فقد ورد فيه : «**آمنت بتاليت عمة حاميم أخت أبى خلف من الله**» وتاليت هذه كانت كاهنة ساحرة، كما كان لـ - حاميم أيضًا أخت اسمها «دبو» أو «دجو» تتعاطى قضايا السحر كذلك [٧٨] . وقد ورد فى بعض الأبيات التى نظمت لهجو حاميم ما يؤكد هذا الترابط :

---

(٧٧) العبر جـ ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٨) الناصرى : م. س. ص : ١٩٢ - مجهول م. س. ص : ١٩١ - البكرى م. س. ص: ١٠٠.

To: www.al-mostafa.com

فإن كان حاميم رسولا فإننى ** بإرســال حــاميم الأول كــافــر
روى عن عجوز ذات إفك ذميمة ** تقارن فى أسحارها كل ساحر[79]

إن هذا الاقتران بين التنبئ والسحر كان فى نظرنا عملية مقصودة لما للسحر من تأثير فى إنجاح نبوة حاييم، ولما له من وقع على سكان غمارة السذج، حتى أن باحثًا اعتبر أن السحر الذى مارسته أخت حاميم هو الذى أعطى النجاح لنبوة أخيها[80].

ومهما كان الأمر، فقد جسدت منطقة غمارة مسرحًا لعمليات السحر والشعوذة. فالمؤرخون[81] يذكرون أن عمة حاميم كانت ساحرة، ولكنهم للأسف لا يوضحون نماذج من عمليات السحر التى قامت بها. و الشيء نفسه بالنسبة لأخته المدعوة «دبو» التى كانت توظف ممارساتها السحرية لمواجهة كوارث الجفاف والحروب والشدة وفى هذا الصدد يقول ابن خلدون:

«وكانت أخته دبو ساحرة كاهنة، وكانوا يستغيثون بها فى الحروب والقحوط»[82] والنص هذا يحمل مغزى عميقًا يجعل الباحث لا يعزل ظاهرة السحر عن خلفيتها الاقتصادية.

ومن السحرة الذين ورد ذكرهم فى منطقة غمارة رجل يدعى أبوكمسية بجبال مجكسة يبدو أنه كان له نفوذ واسع على العامة إلى درجة أن لا أحد

---

(79) البكرى : م. س. ص : ١٠١ – مجهول : م. س. ص : ١٩٢.

(80) Terrasse Loc, Op, cit, p : 131.

(81) انظر المصادر الواردة هامش ٧٨ وصفحاتها.

(82) العبر جـ ٦ ص : ٢٨٨.

يقدر على مخالفته «فإن عصاه أحد منهم أو خالفه، حول كساه الذي يلتحف به فيصيب ذلك الإنسان في ماله أو بدنه أو كليهما صائبة وعاهة وإن كانوا جماعة أصابهم مثل ذلك»[83].

ومن المؤكد أن نفوذ هذا الساحر استمر على الأقل حتى العصر الموحدي بدليل ما يذكره صاحب الاستبصار الذي عاش في هذا العصر : «ولبنيه اليوم وعقبه في تلك الناحية - غمارة - مزية وحظوظ على سواهم»[84].

ومن جملة الأعمال السحرية العربية التي تميزت بها منطقة غمارة كذلك ما عرف في المصادر باسم «الرقادة»، وهي اسم يدل على النوم والغشيان العميق الذي من خلاله تتم عملية الاطلاع على الغيب. فقد «كان يغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ، ولو بلغ به أقصى مبلغ الأذى، ولو قطع قطعاً. فإذا كان بعد ثلاثة من غشية استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالواله لا يتجه لشيء، فإذا أصبح في اليوم الثاني أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جذب أو حرب»[85].

وفي هذه الرواية نلاحظ مرة أخرى ارتباط السحر بعدة ظواهر اقتصادية كالخصب والجفاف والحرب، وهي القضايا التي كانت تشكل هموم سكان غمارة.

---

(٨٣) البكري : م. س. ص : ١٠١ - مجهول م. س. ص : ١٩٢.

(٨٤) المصدر والصفحة نفساهما .

(٨٥) المصدر والصفحة نفساهما.

ولا نعدم أشكالا أخرى من العوائد السحرية المرتبطة بالكهانة التي برزت فيها منطقة غمارة في القرن الرابع الهجرى، من ذلك ما انفرد البكرى[٨٦] بروايته وهي أن رجلا من بنى شداد كان يحمل معه عدلا مملوءة بجماجم وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه العامة لاستفساره حول ما سيحدث لهم، فيعلق الحبل على المستفسر، ويحرك الجماجم، ثم ينتزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما يحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسران دون أن يخطئ في توقعاته.

وينفرد البكرى[٨٧] بإبراز صورة أخرى من الصور السحرية الكثيرة التي شهدتها منطقة غمارة، فقد نقل لنا رواية أخبر بها شفوياً مفادها أنه كان بمرسى بادس رجل قصير القامة مصفر اللون يستنبط المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء. كما كانت له القدرة على العلم بقرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء ذلك الموضع. ولا يجب أن نغفل ما للماء من أهمية في منطقة تعتمد على المراعى والعشب للماشية[٨٨].

وتؤكد النصوص أن ظاهرة السحر في منطقة غمارة استمرت إلى ما بعد القرن الرابع الهجرى موضوع الدراسة إذ يؤكد ابن خلدون أنها استمرت حتى عصر الموحدين على الأقل[٨٩].

---

(٨٦) المغرب، ص : ١٠١.

(٨٧) نفسه، ص : ١٠٢.

(٨٨) العبر، جـ ٦ ص : ٢٨٨.

(٨٩) مجهول : م. س. ص : ١٩٢

والجدير بالملاحظة أنه كان لممارسي السحر مكانة اجتماعية متألقة فقد عرفنا عن ابن كسية أن الناس «كانوا يسمعون منه ولا يعصون طرفة عين»[٩٠] كما أن عيسى بن المتنبئ حاميم كانت له مكانة متميزة في غمارة إذ يقول أحد المؤرخين عنه «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل في غمارة»[٩١] . وغني عن القول ما كان «لتاليت» عمة حاميم وأخته «دبو» من مكانة عظيمة في المجتمع الغماري، ويخيل إلينا أن المكانة التي احتلها هؤلاء السحرة ترجع إلى نفوذهم الروحي من جهة، وإلى «قدرتهم» على حل المشاكل والمعضلات الاجتماعية من جهة أخرى.

كما ارتبطت ظاهرة السحر بالمرأة. فالبرغم من أن بعض النصوص التي أوردناها جعلت من الرجال ممارسين للسحر، فإن نص ابن خلدون يؤكد اقتصار النساء على تعاطي السحر خاصة في عهده إذ يقول : «وأخبرني المشيخة من أهل المغرب أن أكثر منتحلي السحر منهم النساء العواتق» [٩٢] . ويظهر من سياق حديث هذا المؤرخ أنهن كن يركزن أعمالهن على الكواكب «ولهم علم استجلاب الكواكب روحانية ما يشاؤونه من الكواكب فإذا استولوا عليه وتكنفوا بتلك الروحانية تصرفوا منها في الأكوان بما شاؤوا»[٩٣].

---

(٩٠) البكري : م. س. ص : ١٠١.

(٩١) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٠.

(٩٢) المصدر والصفحة نفساهما .

(٩٣) المصدر والصفحة نفساهما.

ويزكي الحسن الوزان[٩٤] ظاهرة ممارسة النساء للسحر في عصره بمدينة فاس وهذا موضوع آخر. لكني يبدو أن عادة تعاطي النساء للسحر وجدت منذ عصور سحيقة إذ لاحظها بروكوب Procope وذكر أنها كانت ممنوعة على الرجال.[٩٥] ولذلك ذهب لويكيLewicki إلى القول بأن ممارسة النساء للسحر في غمارة هي بمثابة انبعاث جديد للعادات التي ذكرها بروكوب[٩٦].

ومن نافلة القول إن هذه الظواهر السحرية خلفت آثارا لازال بعضها ماثلا إلى اليوم، لا في منطقة غمارة وحدها، بل في المغرب برمته، فقد صار لممارسي السحر مكانة مهمة في المجتمع الغماري، وأصبحت شرائح كبيرة تتعاطى له، وتشدد إيمانها به إلى درجة تجعلنا نفترض أن استفحال هذه الظاهرة كان وراء ظهور التصوف والصلحاء في المنطقة. ولعل كتاب «المقصد الشريف» الذي ألفه الباديسي وخصصه لذكر صلحاء الريف هو رد فعل على ما عرفته المنطقة من انتشار واسع لهذه الانحرافات. وإذا ما ذهبنا مع ملاحظات «لويكي» Lewicki يمكن القول إن ظاهرة السحر في غمارة لازالت آثارها باقية إلى اليوم حيث أن عدداً من أهالي المنطقة لازالوا يحجون إلى قبر «دبو» أخت حاميم، كما لازالت تزورها بعض النساء اللاتي يرغبن في القيام بأعمال سحرية[٩٧].

---

(٩٤) وصف أفريقيا، جـ ١ ص : ٢٠٥.

(٩٥) Lewicki : (prophètes antimusulmans p : 144) - (prophètes devins..) p : 11.

(٩٦) Ibid, p : 148.

(٩٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens...) p : 11.

صفوة القول هو أن منطقة غمارة في القرن الرابع الهجرى كانت بفعل ما عرفته من حركات المتنبئين والسحرة تمثل خانة مهمة في خريطة تاريخ الذهنيات في المغرب الإسلامي. وقد أكد البحث أن هذه الظاهرة لم تكن سوى إفراز لبنية اجتماعية معقدة عانت من ترسبات قديمة وإكراهات سياسية واقتصادية. لقد حاول حاميم أن يحل بنبوته المرتكزة على السحرة مشكلة المجتمع الغماري، فلم يكن مشروعه سوى محاولة تنظيم نسق جديد من القيم وترويض الواقع بما يتماشى مع عادات القبيلة وأعرافها. لكنه ذهب في طرحها بعيداً حين اختلق أيديولوجية منحرفة عن العقيدة الإسلامية، فأعلن بذلك نهايتها.

وإذا كنا قد شددنا التأكيد على ضرورة الربط بين نبوة حاميم والممارسات السحرية من جهة، والبنيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، وهو ما تأكد من خلال التحليل، فإن من إنصاف القول إن هذه ليست سوى نافذة من جملة النوافذ التي يمكن الإطلالة بها على الموضوع. وليست قولا فصلا، خاصة في ظل شحة المصادر وندرتها، ولذلك فإن مجال البحث في الموضوع يبقى مفتوحاً.

وفي ظروف انعدام مصادر شافية يمكن الاطمئنان إليها، ما على الباحث إلا أن يستعين باقتراح «ألفرد بل» بجعل فولكلور الريف الحالي مصدراً إضافياً لكشف النقاب عن هذه القضايا الملغزة، ونضيف إلى ذلك ضرورة معاينة عادات سكان الريف التي لازالت مخلصة لأصالتها، وكذلك حكاياتهم الشعبية وأهازيجهم. كما أن توظيف الأنثروبولوجيا يمكن أن تنير الجوانب المظلمة من هذا الموضوع الذي يشكل مَعْلَمة مهمة في تاريخ العقلية المغربية.

الفصل الثانى

الحركة المسرية

بين الواقع ومحاولات التزييف

لا مراء في أن الحركة المسرية لعبت دورًا متميزًا في تاريخ الأندلس وخاصة على الصعيدين المذهبي والسياسي. ولا غرو فقد نجحت في زعزعة النظام الأموي في قرطبة، وتدشين مرحلة مهمة من الصراع العقدي، وأفرزت نتائج بعيدة الغور، تركت بصمات واضحة في مسار التاريخ المذهبي بالأندلس.

ورغم هذا التحول الشامخ الذي نحتته الحركة المسرية، وتأسيسها معلمة مهمة في تاريخ الأندلس، فإن المصادر لاذت بالصمت تجاهها، وتكتمت عن ذكر النتائج التي تمخضت عنها، باستثناء ما صدر منها عفوًا، بل عملت عكس ذلك على تشويه قائدها وتلطيخ سمعته عن قصد ونية مبيتة.

وللأسف، لم يصل إلينا من زعيم الحركة - ابن مسرة - أثرًا نستعين به لفهم حقيقة حركته ودحض الأباطيل والمنطلقات المحبوكة التي تبنتها السلطة الأموية في قرطبة لمواجهته، وحسبنا أنها في إطار استراتيجية التقزيم التي نهجتها حياله، استأسدت في طمس تراثه والعبث به، وإحراقه تحت حجة المُروق والخروج عن السنة والجماعة ؟!

وشاطر المؤرخون الرسميون سادتهم النظرة نفسها فتحاملوا عليه، وصبوا عليه جام غضبهم وكالوا له التهم جزافًا، وتفننوا في انتقاء عبارات الذم الجارحة عند ذكر أخباره.[1] ولا غرو فقد نعته ابن الفرضي بتهمة الزندقة، بينما وصفه ابن حيان[2] بالانحراف عن السنة.

---

(١) « تاريخ علماء الأندلس،» القاهرة ١٩٦٦. ص ٢. ص ٣٩.

(٢) «المقتبس» : القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر. نشر شالميطا، كورنيطي وصبح، مدريد ١٩٧٩ ص ٢٠.

لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتحرى أمر هذه الحركة بكل تجرد ونزاهة، بقراءتها على ضوء الظرفية العامة التى أنتجتها، ونقد المصادر السنية المعادية لها، باعتبار أن صاحبها كان معتزليًا متصوفًا، ثم الركون إلى مصادر أخرى أكثر موضوعية وتجردًا مثل كتب التراجم والطبقات والنوازل، وما إلى ذلك من المظان البريئة التى تلقى بعض الأضواء على ما يلفها من غموض، ويفصح عن حقيقة هذه الحركة المظلومة. فمن هو أولا زعيم هذه الحركة ؟.

«هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح بن مرزوق، مولى غامض الولاء، قيل أنه مولى لبنى هاشم، وقيل لرجل من أهل جيان، وقيل لرجل من أهل فاس من أرض العدوة»، هكذا ترجم له ابن الفرضى ونقل عنه ابن حيان فى مقتبسه[٣].

ويستشف من هذه الترجمة أن ابن مسرة ينتمى إلى شريحة الموالى أو من كانوا يسمون «بالمصطنعين» فى الأندلس. ومعلوم أن الموالى فـى الشـرق عانـوا إبـان عصـر بنـى أمية من اضطـهاد واضـح اسـتغله العباسيون للإطاحة بهم.

ورغم أن وضعيتهم فى الأندلس كانت أحسن بكثير من نظرائهم فى المشرق، فانهم ظلوا تابعـين بحكـم عـلاقات الـولاء والاصـطناع إلى الأرستقراطية الأندلسية[٤] لذلك لم يكن غريبًا أن يشعروا بأنهم فى وضعية

(٣) نفسه ص ٣١ – ٣٢.

(٤) لدينا أمثلة كثيرة عن تملك الأرستقراطية الأندلسية للموالى والاتباع والصنائع. وقد ناقشنا هذه الظاهرة الاجتماعية فى كتابنا :« أثر الاقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى» من منتصف القرن الثالث حتى ظهور الخلافة (٢٥٠ هـ – ٣١٦ هـ) طبعة الرباط ١٩٩٢ ص ١٤١ – ١٤٢.

اجتماعية من «الدرجة الثانية» مما ولد فيهم حافزًا نفسيًا للتمرد على الوضع والسلطة القائمة.

أما عن ثقافته فيقول المؤرخ نفسه إنه «كان كثير العلم بالأخبار، واسع الرواية للآثار، مفننا فى المعرفة، فيلسوفًا عليمًا وطبيبًا، ومنجمًا فلكيًا وأديبًا بارعًا وشاعرًا مفلقًا وخطيبًا مصقعًا منسوبًا إلى المعرفة بحذق اللسان بالعربية والحفظ للغة»(٥).

هذا النص الذى جاء على لسان مؤرخ رسمى، يغنينا عن تأكيد تبحر ابن مسرة، وطول باعه فى شتى أصناف الثقافة وينابيع المعرفة. ولعل هذا ما يفسر انصباب الأبحاث المعاصرة على الجوانب الفكرية للرجل بوصفها تمثل جانبًا من الفلسفة الإسلامية. الشيء الذى يفسر كذلك اعتناء المختصين فى الفلسفة والفكر الإسلامى بالموضوع أكثر من اهتمام الباحث فى حقل التاريخ. وحتى الذين عالجوا فكر المدرسة المسرية، وفى طليعتهم المستشرق «آسين بلاثيوس» Asin Palacios فإنهم عزلوها عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التى أفرزتها، ومن ثم انكبوا على إبراز الأصول الأسبانية لهذا الفكر، فأهملوا بذلك الجوانب التاريخية فى الفكر المسرى.

ولهذا فلا مناص من طرح يجمع بين رؤية الباحث فى التاريخ، ونظرة دارسى الفكر فى شمول وتكامل من شأنه إبراز المكانة الحقيقية للدور العام الذى يمثله ابن مسرة فى تاريخ الحركات الفكرية فى الأندلس.

لا جدال فى أن الدور السياسى الذى لعبته الحركة يبدو قليل الأهمية

---

(٥) ابن حيان : م. س. ص : ٣١.

بالقياس إلى الدور الكبير الذى قامت به الثورات المسلحة فى طول بلاد الأندلس وعرضها فى ذات الحقبة، وهذا راجع بداهة إلى اختلاف أساليب المقاومة إذ عولت الأولى على اتباع أسلوب الصـراع الأيديولوجى، بينما ارتكزت الثانية على طريقة العنف. ولكن بالنظر إلى النتائج التى أسفر عنها هذا الشكل من الصراع ضد مذهب السلطة تبرز أهمية الحركة المسرية، إذ تمكنت من استقطاب قطاعات عريضة من جماهير المدن استطاعت بها أن تقض مضجع حكومة قرطبة، وتزرع الهلع والذعر، وتقلق مدة طويلة راحة الامراء[6] وتشكل غصة فى حلق الفقهاء، حتى أن ابن حيان[6 أ] قال فى هذا الشأن : «فذعر له أهل السنة من أهل قرطبة وتوقعوا منه البلية وفزع فقاؤهم وكبارهم من همه».

ولا يتأتى فهم المغزى التاريخى لهذه الحركة، وإبراز دورها السياسى ووضعه فى إطاره الصحيح، إلا بربطها بالواقع الاجتماعى الذى أفرزها، وتشريح أهم التيارات التى كونت شخصية قائدها. فما هى أولا المعطيات السوسيو - اقتصادية التى تعد الحركة الابنة الشرعية لها ؟

على المستوى الاقتصادى، كان الإقطاع هو نمط الإنتاج السائد[7] فى أواخر عصر الإمارة والسنين الأولى من عصر الخلافة، حيث ظلت الأرض بحوزة أقلية ممثلة فى الأمير وأقربائه المروانيين، ممن فضلوا الدعة فى

---

(٦) تعبر رسالة عبد الرحمن الناصر عن هذا القلق الذى اعترى السلطة نحو ابن مسرة. انظر نص الرسالة التى هى من انشاء الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجالى فى المقتبس الآنف الذكر ص ٢٦ - ٢٩.

(٦ أ) نفسه ص : ٢٢.

(٧) أثرنا بتفصيل هذه النقطة فى كتابنا :«أثرنا الاقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى» ص ٦٩ وما بعدها.

الحواضر، وأوكلوا ضيعاتهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة فى تسخير الفلاحين والعبيد وأبنائهم للعمل فيها[٨]، كما كان بحوزة هؤلاء الأمراء مزارع ومتنزهات عرفت باسم المنيات[٩]، وهى أقرب ما تكون إلى القصر الذى كان يقيم فيه السيد الإقطاعى فى العصر الرومانى كما لاحظ ذلك حسين مؤنس[١٠]. ولإدارتها إدارة دقيقة، أنشئ ديوان عرف بديوان الضياع[١١].

وبالمثل أقطعت معظم الأراضى الزراعية إلى قادة الجند[١٢] تعويضاً عن المرتبات التى أصبح بيت المال عاجزًا عن توفيرها لهم نتيجة الإفلاس الذى لحق به بسبب النفقات الباهظة المخصصة لرد الزحف النصرانى، والوقوف فى وجه المؤامرات المحاكة فى البلاط، ومحق الثورات الاجتماعية. وحاز الجند المرتزقة، وخاصة الصقالبة أراض شاسعة، بعضها تم حيازتها عن طريق الاغتصاب[١٣].

---

(٨) ابن حيان : «المقتبس » القطعة التى نشرها محمود مكى، طبعة بيروت ١٩٧٢، ص : ١٩٤/ ١٩٥.

(٩) عن المنيات راجع : الحميرى : « صفة جزيرة الأندلس منتخبة من الروض المعطار» . طبعة القاهرة ٧٧ ص ١٨٧.

(١٠) فجر الأندلس، طبعة القاهرة ١٩٥٩ – ص ٥٩٤ .

(١١) : PROVENÇAL. L'Espagne Musulmane au 10 e siecle. Paris 1932 p 162

(١٢) عن الأراضى التى أقطعت لقادة الجند النظاميين، انظر : ابن حيان م. س، ص : ٢٨٨.

(١٣) النباهى : «المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا»، طبعة بيروت (دون تاريخ) ص ٥٧/ ٥٨.

كما شاعت أنواع أخرى من الإقطاع العسكرى كإقطاع الاعتراف، وإقطاع التسجيل وإقطاع المفارقة[١٤] . مما أدى إلى تقلص خطير فى ملكية الدولة، وازدياد نفوذ قادة الجيش المستقلين بأراضيهم المقطعة لهم.

وترسخت جذور الإقطاع العسكرى نتيجة اكتسابه صفة الإرث حتى أصبح شبيهًا بالإقطاع الأوروبى.

وشاع فى هذه المرحلة أيضًا إقطاع الفقهاء نظرًا لما لهم من نفوذ روحى على المجتمع برمته. وتحفل المصادر فى هذا الصدد بأسماء عدد كبير ممن أقطعوا أراض شاسعة، بلغت أحيانًا فدادين كبيرة [١٥] بل قرى بأكملها[١٦] كما منح الأشراف الوافدون من المشرق، وكذا بعض البيوتات الكبرى[١٧] إقطاعات لا حصر لها.

ومما يدعو إلى الملاحظة، أن النمط الإقطاعى أثر فى مظاهر النشاط الاقتصادى حيث ظلت الزراعة قوة الإنتاج الرئيسية. ومع ذلك عانت من التدهور نتيجة الظروف الطبيعية، وخاصة الجفاف، وكذا بقاء وسائل الإنتاج بسيطة وبدائية، الشىء الذى أدى إلى ندرة الإنتاج، وغلبة طابع الكفاف.

---

(١٤) راجع رسالتى السابقة من ص ١٨٨ إلى ١٩٧.

(١٥) مؤلف مجهول :« كتاب طبقات المالكية »(مخطوط) ص ٩٧.

(١٦) الخشنى «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ١٧٤ – ابن فرحون : «الديباج والمذهب فى معرفة أعيان المذهب.» طبعة مصر ١٣٥١ هـ ص ١٩٧. ١٧) أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى اقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول :« مفاخر البربر» طبعة الرباط ١٩٣٤ ص ٧٩ – ابن القوطية :« تاريخ افتتاح الأندلس ». طبعة بيروت ١٩٥٨ – ص ٩٦.

(١٧) أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى أقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول : «مفاخر البربر طبعة الرباط »١٩٣٤ ص ٧٩ – ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس. طبعة بيروت ١٩٥٨ ص : ٩٦.

أما الصناعة فقد ظلت منحطة وتابعة للعمل الزراعي، ولم يجر تطويرها البتة، في حين تدهورت طرق التجارة الداخلية نتيجة الحروب الإقطاعية التي استعرت بين زعماء الإمارات المستقلة، مما أدى إلى تقلص الأسواق وانحطاط التجارة الداخلية، بينما تدهورت التجارة الخارجية من جراء ضعف البحرية الأندلسية، وتحول ميزان القوى لصالح «دار الحرب».

وبديهي أن تنعكس نتائج هذا الوضع الاقتصادي المتردي على الفئات الاجتماعية وإعادة صياغة الهرم الاجتماعي، من ذلك أفول «البورجوازية» الممثلة في طبقة التجار بعد أن عانت من انعدام الأمن - الشرط الأساسي لنشاطها - وتعدد الحواجز السياسية، ثم اشتداد حركة القرصنة حيث لاقى التجار المشتغلون في تجارة الترانزيت عراقيل جمة جعلتهم يتخذون مواقعهم في صفوف المعارضة التي منها ستنبعث الحركة المسرية.

وانحطت كذلك وضعية أرباب الحرف إذ أن تقلص عملية استخراج المعادن وكساد الاقتصاد المحلي، أسفر عن غلق أجراشهم فتحولوا إلى العمل اليدوي الفردي، واضطروا إلى تسريح صناعهم الذين أصبحوا عرضة للبطالة. وزادت أوضاعهم سوءاً نتيجة ارتفاع الأسعار.[18] والمجاعات التي اجتاحت الأندلس،[19] ناهيك عن خضوعهم لضرائب

---

(١٨) بلغ سعر القمح ثلاثة دنانير حسب ما ذكره ابن عذاري : انظر البيان المغرب جـ ٢ ص ١٦٧/ ١٦٨.

(١٩) عن هذه المجاعات انظر: ابن حيان : م. س. ص : ٣٤٣ - ابن الاثير: الكامل في التاريخ جـ ٧. طبعة بيروت ١٩٦٥ - ص ١٩٠ - ابن عذاري : البيان المغرب جـ ٢ طبعة بيروت ٨٠ ص : ١٦٧/ ١٦٨.

بالغلة، وتعرضهم لاضطهاد السلطة،[٢٠] وتجنيدهم قسراً في حروبهم وصراعاتهم، مما أسفر عن هلاك السواد الأعظم منهم[٢١].

وتعرض الفلاحون بدورهم لضغط ضرائبي، فابن حزم[٢٢] يتحدث عما تعرض له «عمار الأرض وفلاحوها»، وما يؤخذ منهم «من قطيع مضروب على جماجمهم» كما يشير الونشريسي[٢٣] إلى ضريبة وظفت عليهم وتسمى «بالمعونة». ومما زاد وضعيتهم سوءاً تفاقم التجزئة السياسية التي جاءت مرادفاً طبيعياً لسيادة الإقطاعية.

حصيلة القول إن المشكلات الاجتماعية زادت حدة عشية قيام الحركة المسرية. ففي الوقت الذي تفاقمت فيه أحوال الفلاحين والمزارعين الأقنان والحرفيين، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطاً. فاتسعت الفوارق بين الطبقات. وبلغ التناقض الاجتماعي ذروته بفعل سيطرة الإقطاع.

أما على مستوى البناء الفوقي، فإن وجود الطبقة الإقطاعية في وضعية الحاكم المسير. جعلها تروج لفكرها الإقطاعي، ولم تتقاعس عن تكريس المذهب المالكي المتشدد، المتمسك بالحرفية والتقليد[٢٤] فإذا كانت المالكية عموماً تقول بفكرة الاستحسان والمصالح المرسلة، وهو ما ساد في

---

(٢٠) Histoire de l'espagne Musulmane Tom III Paris 1950. p 195 Provencal.

(٢١) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٥ – ١٢٦.

(٢٢) الرد على ابن النغريلة طبعة ١٩٦٠ – دار العروبة – ص ١٧٥.

(٢٣) انظر الونشريسي عن عادات أهل أفريقيا

(٢٤) يتجلى ذلك في قول أحد الفقهاء المالكيين : «دعوة السنة تمضي لا تعرضوا لها بالرأي» انظر الحميدي : جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. طبعة مصر ١٩٦٦ – ص: ١٧١ – ١٧٢.

عصر الانفتاح الذى مثله عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ)، فإنها تحولت فى هذه الحقبة إلى مالكية يمينية متطرفة اتسمت بالجمود والتقليد والسكونية. ومثل هذا الاتجاه زمرة من الفقهاء المستفيدين من الإقطاعات[٢٥] وهم الذين حملوا حملة شعواء على كل فكر «دخيل» أو اتجاه إصلاحى. يفسر ذلك هجومهم العنيف على أحد الفقهاء المستنيرين - بقى بن مخلد - وإحراقهم عدة كتب. بل تذكر المصادر أن كل من ثبت عنه مخالفة المذهب الرسمى أو اعتناق مذهب الاعتزال، فإن مصيره لم يكن غير التصفية الجسدية[٢٦].

ولغرض تكريس مذهبها، شجعت الإمارة الأموية المؤلفات التى تخدم أيديولوجيتها . وحسبنا كثرة المصنفات التى ألفت فى هذه الحقبة، وكلها تصب فى هذا الاتجاه، فقد ألف فضل بن سلمة مختصر الواضحة[٢٧]، وكتب الحسن بن عبد الله بن مدجج كتاباً فى فضائل مالك[٢٨]. وصنف عبد الله بن عيشون كتاباً فى توجيه حديث الموطأ[٢٩] بينما ألف بكر السعدى

---

(٢٥) المصدر نفسه - ص ٧٦ وينقل قول ابن لبابة الفقيه المعاصر لهذه الفترة : الحق الذى لا أشك فيه كتاب الله وسنة رسوله وأما الرأى فمرة يصيب ومرة يخطئ كالذى يتكاهن».

(٢٦) المقدسى : «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم» - طبعة ليدن ١٩٠٦ - ص : ٢٣٦.

(٢٧) ابن عجيبة : «أزهار البستان» (مخطوط) ص : ٣٢.

(٢٨) ابن فرحون : م. س. ص : ١٠٢ - ١٠٤.

(٢٩) ياقوت : معجم البلدان جـ ٤ - طبعة بيروت (دون تاريخ) ص ٤٠٩.

«كتاب الرد على من أنكر عن مالك بترك العمل» في حين صنف أبو بكر اللباد كتاب «فضائل مالك» وكتاب «الآثار والفوائد» في عشرة أجزاء[٣٠].
هذا في الوقت الذي حوربت فيه جل المؤلفات الأخرى، وعلى رأسها مصنفات ابن مسرة.

ذلكم هو المناخ الذي ظهرت فيه الحركة المسرية. فالمشكلة الاجتماعية زادت حدة من جراء سيادة الاقطاع. كما تفاقمت المشاكل الاقتصادية في هذه الحقبة، وفقدت الحكومة المركزية قوتها. وتعاظمت التجزئة الإقليمية والنعرات العصبية والطائفية. وأصبح الفكر الإقطاعي هو المهيمن أيديولوجيا، ولذلك ستقوم الحركة المسرية بمناهضة هذا الفكر. لا بصفته معزولا عن المعطيات السابقة، بل كفكر يشكل انعكاسًا أمينًا لما يزخر به الواقع التحتي من تناقضات.

ولتفصيل ذلك سنحاول القيام بتشريح فكر ابن مسرة ومدرسته للتأكد من هذا التلازم الوثيق بينه وبين الأوضاع السوسيو- اقتصادية التي أفرزته.

ولا معنى للاستغراق في الكشف عن كل الجوانب الفكرية لمدرسة ابن مسرة لأن الدراسات الحديثة[٣١] كفتنا مؤونة ذلك، ونقتصر على ما يفيد الموضوع من الناحية التاريخية.

ذكر ابن الفرضي[٣٢] عند ترجمته لابن مسرة ما يلي : «كان

---

(٣٠) مجهول : طبقات المالكية (مخطوط) ص : ١٥٧.
(٣١) شكل هذا الموضوع رسالة دكتوراه سلك ثالث للأستاذ الوزاد تحت عنوان نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس.
(٣٢) تاريخ علماء الأندلس – ص : ٣٩ القسم الثاني.

محمد ابن مسرة يقول بالاستطاعة وانفاذ الوعيد، ويحرف التأويل، وكان مع ذلك يدعى التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق فى نحو من كلام ذى النون الأخمينى[٣٣] وابن يعقوب النهرجونى»[٣٤].

فاستكناه هذا النص القيم يبين بجلاء مكونات شخصية ابن مسرة فهو يقول «بالاستطاعة» و«إنفاذ الوعيد» و«يحرف التأويل» وهى أفكار نادت بها مدرسة الاعتزال. ثم يذكر النص أنه كان «يتكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس»، وهى تيارات تصوفية يؤكدها مؤرخ آخر بقوله إن له «تدقيق فى غوامض إشارات الصوفية»[٣٥].

ويؤكد ابن حيان[١٣٥] اعتزاله بقوله إن كان يقول بخلق القرآن.

وتأسيسًا على ذلك يمكن القول إن الحركة المسرية ساد فيها تياران: الاعتزال والتصوف. وانطلاقًا مما يحمله هذان التياران من مضامين اجتماعية سنحاول توضيح الدور السياسى للحركة، رابطين ذلك بالمشرق الإسلامى الذى انطلقا منه.

---

(٣٣) هو ثوبان بن إبراهيم الأخمينى المصرى أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر نوبى الأصل من الموالى كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر فى «ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية» فأنكر عليه عبد الله بن الحكم واتهمه المتوكل العباسى بالزندقة فاستحضريه إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفى بها. انظر الزركلى : الأعلام جـ ٢ - ص ك ١٠٢ طبعة بيروت ١٩٨٠.

(٣٤) هو إسحاق بن محمد النهرجونى من علماء الصوفية رحل إلى الحجاز وأقام مجاورًا بالحرم سنين كثيرة ومات بمكة. انظر نفس المرجع، جـ ١.

(٣٥) الحميدى : م. س. ص : ٦٣ الضبى : بغية الملتمس - ص ٧٨.

(٣٥ أ) «المقتبس من أنباء أهل الأندلس» تحقيق كورنطى شالميطا وصبح. مدريد ١٩٧٩ ص : ٢٧.

لقد تغير مفهوم التصوف في المجتمع الإسلامي، فبعد أن كان عبارة عن عبادات وزهد وتبتل في القرن الأول الهجري، تحول في القرن الثاني وبداية القرن الثالث إلى فكر توفيقي يحاول أن يقيم نوعًا من المصالحة بين أهل الأثر وأهل النظر نتيجة سيادة المد البورجوازي[٣٦] لكن مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تطور مفهوم التصوف، فصار نوعًا من التعبير الفكري والسلوكي تجاه الأزمة السياسية التي عمت العالم الإسلامي، وهذا ما يفسر انتشاره بشكل مثير، مع نمو عدد المتصوفة. ففي هذه الفترة ظهر يحيى بن معاذ وأبو حمزة الصوفي الذي يعتبر أول من تكلم ببغداد في اصطلاحات الصوفية وأبي سعيد الجزار الذي كان أول من توسع في الكلام عن الفناء وغير هؤلاء كثيرون[٣٧].

واقتران انتشار التصوف بهذا التاريخ له دلالته البالغة إذ جاء موازيًا لهيمنة الاقطاع، وإفرازا للردة المتوكلية التي نجم عنها طغيان موجة الفكر السني المحافظ، واندثار الفكر العقلاني الاعتزالي والعودة إلى العمل بالسنة والتسليم والتقليد[٣٨].

وبديهي أن تشهد الأندلس هذه الموجة المحافظة كنتيجة حتمية للتلاقح الحضاري مع الشرق، بالإضافة إلى هيمنة الحكم الإقطاعي الممثل لها.

---

(٣٦) محمود إسماعيل : «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» جـ ١ طبعة البيضاء ١٩٨٠ ص: ١٩٩.

(٣٧) شوقي ضيف : «تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني»، القاهرة ١٩٧٥ ص : ١١١.

(٣٨) مروة : «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» جـ ١ طبعة بيروت ١٩٧٩ ص: ٨٣٢.

وطبقًا لمقولة «سيولة التاريخ الإسلامي»، كان من الحتمي أن يظهر التصوف في الأندلس كأيديولوجية «تقليدية» مناهضة للفكر الإقطاعي «الرجعي» السائد، ليصبح تعبيرًا عن الرفض الصريح للأوضاع السائدة، وإعرابًا عن موقف سياسي مناهض للسلطة القائمة، ولذلك فلا غرابة إذا برز المتصوفة بأعداد هائلة(٣٩). ويذكر المقرى بهذا الصدد أن أحد المتصوفة ويدعى أبا زكريا كان «يصوم حتى يخضر»(٤٠).

وعلى غرار التصوف السائد في المشرق، لم يعد التصوف الأندلسي يحمل صبغة الزهد والنسك فحسب، بل أصبح تجسيدًا لمعارضة «البورجوازية» للسلطة الإقطاعية، وحسبنا أن سعيد بن عمران القرطبي الذي اشتهر بتصوفه كان «أبوه من التجار المياسير»(٤١).

وتميز التصوف في هذه الفترة عن نظيره في الحقب السابقة بكونه لم يعد مسألة فردية يزاولها أشخاص مشتتون لا يجمعهم هدف، بل صاروا يكونون جماعات لها أهداف مشتركة، ويقيمون في متعبد خاص بهم. وهذا يعني أن التصوف في الأندلس تحول من فكرة «الخلاص الفردي» إلى «الخلاص الجماعي». فعندما ترجم ابن الفرضي(٤٢) لأحد المتصوفة وهو أصبغ بن مالك القبري (ت سنة ٢٩٩ هـ)، ذكر أنه كان يتحلق حوله جماعة من المتصوفة فيناقشون الأمور العامة في منزله الكائن ببيشتر Bobastro

---

(٣٩) محمود مكي : «التصوف الأندلسي» ص ك ٦، ٩. مجلة دعوة الحق العدد ٨ و٩ سنة ١٩٦٢.

(٤٠) «نفح الطيب» جـ ٢ ص : ٦٣٠.

(٤١) ابن الفرضي : م. س، القسم الأول ص : ١٦١.

(٤٢) نفسه – ص ٧٩.

وهو أمر ذو مغزى عميق، إذ أن هذه المنطقة كانت معقل الثورات الاجتماعية التي قادها عمر ابن حفصون، مما ينهض حجة على أن التصوف تطور من الموقف السلبي العدمي إلى حركة معارضة للاستبداد والظلم الاجتماعي. ولا أدل على ما صار يحمله التصوف من قيمة اجتماعية في الأندلس مما حصل لأحد المتصوفة بمدينة البيرة حيث تنافس في صحبته الناس[٤٣]. ولا عجب فقد أصبح هؤلاء يجسدون مطامح الطبقات المتذمرة لدرجة أنهم تعرضوا لمناوأة الفقهاء، وحوربت مؤلفاتهم حتى أن أحد الفقهاء الممثلين للفكر الإقطاعي علق على صاحب إحدى المصنفات الصوفية بأنه «صاحب وساوس»[٤٤].

غدا التصوف إذن شكلا من أشكال مناهضة الإقطاع. وفي هذا الإطار يجب وضع حركة ابن مسرة. فحين عمد هذا الأخير إلى الممارسة الصوفية استهدف فكرًا ثوريًا ملتزمًا بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الإقطاعي السائد ليهزه من الأعماق في محاولة لاستئصال شأفة كافة الممثلين له والإطاحة بهم.

ومن المتعارف عليه أن المعارضة الشعبية للإقطاع الأوروبي وجدت وسيلتها كذلك في المذاهب الصوفية[٤٥] أو غيرها من الحركات التي اتخذت

---

(٤٣) ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة» جـ ٤ طبعة دار المعارف بمصر – ص ٢٩ – ٣٠.

(٤٤) محمود مكي : م. س. ص : ١٠.

(٤٥) كيروف : «المشاعة الرق، الإقطاع» : التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية بيروت ٧٨ – ص ١١٨.

غالباً مسوحات صوفية أو بدع دينية كما أكد ذلك المتخصصون[٤٦]. مما يدل على أن الحركة المسرية لم تكن معزولة عن كافة الحركات العالمية.

أما الجانب الثانى الذى شكل فكر ابن مسرة وبالتالى مدرسته وحركته فهو تيار الاعتزال. وقد أكدت الدراسات الحديثة[٤٧] ريادة المعتزلة للنظر العقلى فى الإسلام. والارتباط الوثيق بين الاتجاه العقلانى ومعاداة الحكومات المحافظة.

ويظهر هذا الأمر جلياً فى الأندلس. فالتناقض بين الاعتزال والمذهب الرسمى السائد برز بشكل واضح. فحكومة قرطبة لم تتقاعس عن إحراق كتب المعتزلة. ويذكر ابن الفرضى[٤٨] ما أقدمت عليه من إحراق لمؤلفات خليل بن عبد المالك بن كليب ويحيى بن السمينة[٤٩]. فالفكر المالكى بشكله المتزمت فى هذه الحقبة جَسّدَ فكراً جبرياً يستسلم للقضاء والقدر. بينما تبنى الفكر المسرى الاعتزالى مسألة الحرية. وفتح أمام العقل آفاقاً واسعة للتفكير والإبداع. غير أن ما يجب التأكيد عليه لإظهار الموقف السياسى للحركة المسرية، انطلاقاً من تشريح فكرها – هو هذا التلازم الوثيق بين

---

(٤٦) هذا ما أكده، إنجلس فى كتابه «حرب الفلاحين فى ألمانيا» انظر : نايف بلوز : الماركسية والتراث العربى الإسلامى – طبعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٩١.

(٤٧) محمود إسماعيل : «الحركات السرية فى الإسلام». انظر الفصل الذى يحمل عنوان: المعتزلة بين النظر العقلى والعمل السياسى. طبعة بيروت ١٩٧٣ ص ١٢١ – ١٤٩. وانظر كذلك كتاب محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية.

(٤٨) «تاريخ علماء الأندلس» – ص ١٣٩.

(٤٩) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم. طبعة السعادة بمصر – ص ١٠١.

الفكر العقلاني، الاعتزالي وبين موقف المعتزلة الاجتماعي من قضية العدالة. وابن مسرة أحد أقطاب مدرستهم، فقد كان رائدًا في المناداة بالعدالة التي انعدمت في ظل النظام الأموي، ومعاديًا لحكومة قرطبة العاجزة، وعداؤه لها راجع إلى أنها في نظره مستبدة بالحكم، فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد، مبررة لاستيلائها على السلطة بفلسفة الجبر، بينما نادى هو بالاختيار، والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب، بل ينطوي على بعد سياسي، هدفه مناهضة السلطة وقادة العسكر الغالبين على أمرها، كما يعتبر أنها هي المسؤولة عما آلت إليه الأوضاع، فيجب أن تحاسب إذن على مسؤوليتها، وبما أن الجو الذي عم نابع من فعل بشري، فإن رد الفعل يجب أن يتم بفعل بشري مضاد طبقًا لإرادة الإنسان وحريته في اختياراته السياسية.

وبذلك يتأكد أن الحركة المسرية لم تكن فكرًا مذهبيًا محضًا، أو حركة ثقافية سلبية بقدر ما كانت تعبيرًا عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية، وتجسيدًا لشكل من أشكال الوعي الاجتماعي، المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السياسية والأوضاع الاقتصادية، فبمحاربتها المذهب الرسمي تكون قد دخلت حربًا معلنة ضد حكومة قرطبة، وهذا ما يفسر تحامل الفقهاء عليها، ولا غرو فقد تعرض صاحبها لهجوم عنيف من قبل الفكر اليميني المتطرف، حيث ألف أحد الفقهاء «صحيفة» في الرد عليه[٥٠] وفُرضَ حصار حديدي على مؤلفاته[٥١] وكيلت له تهم الزندقة[٥٢]. وتحريف

---

(٥٠) هو ابن حباب واللقيه نفسه الذي رد على المتصوف يمن بن رزق ونعته بأنه «صاحب وساوس» انظر : الوزاد : «نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس». البحث المرقون.

(٥١) ابن خاقان مطمح الأنفس، طبعة القسطنطينية ١٣٠٢ - ص ٥٨.

(٥٢) ابن الفرضي : م، س، القسم الثاني ص ٣٩ ويذكر الضبي أن مسألة قتل الزنديق=

السنة وهو ما يتجلى من خلال قول الونشريسي[٥٣] : «وسئل أبو إبراهيم عمـا تشـعر به الرافضـة من أتباع ابن مسرة على فقهائها بالأندلسى وقولهم إنهم تركوا فريضة وسنة لا مدفع فيها...» ولهذا النص مغزى عميق فـى الدلالـة على أن ابن مسـرة لم يكن معتزليًا ومتصوفًا فحسب، بل كان يجمع ما بين الاعتزال والتصوف والتشيع وهو ما أرعب فقهاء السنة بالأندلس.

غير أن تلك التهم وغيرها لم تكن سوى نسيج نسجه خيال الفقهاء الذين كانـوا يخشون كل فكر لا يلائـم فكرهم. وبالتـالى يزحزحهـم عن مكانتهم. وهو ما عبر عنه ابن حيان[٥٤] بقوله : «فذعر له أهل السنة من أهل قرطبة، وتوقعوا منه البلية. وفزع فقهاؤهم وكبارهم من همه».

ولعل إنصاف ابن مسـرة يسـتدعى التاكيد عـلى أنه كان «فاضلا دينا كـثير الصـلاة»[٥٥]. ولـم تكـن حركـته زندقـة كما تزعم ذلـك المصادر الرسمية. فوصـف أصحابه مـن جانـب التاريـخ الرسمى نفسـه بالتقوى والمعـرفة والفقـه والزهـد وحب العمل دليل عـلى خـلو الحـركة من كل الشوائب[٥٦].

= أصبحت من الأمور التى يشاور فيها الأمير عبد الله (٢٧٥ - ٣٠٠ هـ) الفقهاء. انظر «بغية الملتمس» ص ٢٣٠. وقد حاول بعض الفقهاء المستنيرين ومنهم بقى بن مخلد إعطاء فرصة الاستتابة للزنديق لكن أغلب الفقهاء عارضوه. انظر المصدر نفسه ص ٧٧.

(٥٣) المعيار جـ ٢، ص ٢٣.

(٥٤) ابن حيان : «المقتبس» - ص ٢٢٠ القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر.

(٥٥) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ٧٣ ظهر.

(٥٦) ابن الأبار : «التكملة» جـ ٢ - طبعة القاهرة ١٩٥٥. انظر ترجمته لأضحى بن سعيد فى ص ٢١١ ويحيى بن عبد الملك فى ص ٢٨٤.

وعلى العكس فإن حركة ابن مسرة تمثل تياراً التقت فيه قلة من المثقفين المستنيرين، راعهم ما شهدته بلادهم من تمزق سياسي واستفحال ظاهرة الإقطاع، فاستقر رأيهم على مواجهة هذه الأوضاع. وإذا كانت الحركة قد اتخذت صبغة دينية، فإنها حملت بعداً اجتماعياً ارتبط بالطبقات المتضررة اقتصادياً، الفاقدة لمكانتها في الهرم الاجتماعي، ونقصد بذلك «البورجوازية» الأندلسية. غير أنها ارتبطت كذلك بطبقة العوام لما كانت تحمله من أمل في التحرر من هيمنة الحكم الإقطاعي. وهذا ما يفسر خطورتها على النظام الذي لم يتقاعس عن مناهضتها وإرغامها على ممارسة نشاطها في جبل قريب من قرطبة يعرف بجبل العروس حتى تتوارى عن الأنظار، وتكون في منأى عن السلطة وجواسيسها. غير أن حكومة قرطبة تابعتها واتهمت زعيمها بالزندقة وأجبرته على الهجرة نحو الشرق، لكن هذا الابعاد لم يكن سوى فرصة جديدة امتبلها هذا الأخير للمزيد من التبحر في مذهبه عن طريق اتصاله بأقطاب المذهب الاعتزالي.

ورغم ما تعرض له بعد عودته في عهد عبد الرحمن الناصر من مضايقات تجلت في إصدار الأوامر إلى متولي أحكام المدينة بالقبض على كل من اعتنق مذهبه، فإنه واصل نضاله السري.

ولعل المحنة التي عرفتها الحركة المسرية هي التي جعلت العوام يشعرون بود عميق نحوها، فارتموا في أحضانها(٥٧). كما أن عناصر من

---

(٥٧) ابن حيان : م. س، ص : ٢٢.

«البورجوازية» الأندلسية انخرطت فى سلكها[٥٨]. ولعبت أدواراً طلائعية وقيادية فيها بالرغم من الاستفزازات التى تعرضت لها حتى أن الخليفة عبد الرحمن الناصر طلب من عماله رصد كل ما ينتسب إليها من أنصاره وتسجيل أسمائهم ومواضعهم وأسماء الشهود عليهم « ليتكلوا بحضرته فيذهب غيظ نفسه وليشفى حر صدره»[٥٩].

ومع ذلك فقد صمدت الحركة فى وجه هذه الموجة العنيفة من القمع حتى قدر لها الانتشار بعد تلاشى الحقبة الإقطاعية، وما أفرزته من ظروف التجزئة السياسية والكبت الفكرى. ولعل اقتران هذا الانتصار الذى حققته المدرسة المسرية بعهد الحكم المستنصر المعروف بانفتاحه الفكرى يقيم الدليل على ارتباطها بالفكر «البورجوازى» المتفتح الذى عاد ليسود حتى نهاية عصر الخلافة.

صفوة القول إن الحركة المسرية تعد من الحركات المظلومة فى التاريخ، وقد حاول هذا البحث أن يبين زيف ما علق بها من تشويهات المؤرخين الرسميين. كما لم تكن مجرد حركة فكرية اهتمت بالجانب المعرفى فحسب، بل كانت أيضاً حركة سياسية اجتماعية ساهمت بنصيب وافر فى

---

(٥٨) يفهم ذلك من خلال كلام ابن حيان : «واتخذ من راسخيهم فى مذهبه دعاة وأئمة دخل فى عرضهم رجال من ذوى الفهم والوجاهة وصموا باتباعه». انظر المصدر السابق — ص ٢١ .

(٥٩) انظر نص الرسالة التى كتبها الخليفة عبد الرحمن الناصر من نفس المصدر، ص ٢٩.

خلخلة النظام الاجتماعي السائد. وشاركت في النقلة الحاسمة التي عرفتها الأندلس ومعها الغرب الإسلامي برمته في القرن الرابع الهجري.

الفصل الثالث

حركة على بن يدر
من خلال مراجعة جديدة

ثمة حركات في تاريخ المغرب، لاتزال تلفها سحب كثيفة من الغموض، رغم المكانة المهمة التي احتلتها في خريطة الصراعات السياسية، والبصمات الواضحة التي نحتتها في مسار التاريخ المغربي. ومن هذا القبيل ، حركة عليّ بن يدر الهنتاتي الزكندري التي اندلعت في أواخر العصر الموحدي، واستمرت خلال العصر المريني الأول، وانتهت بتأسيس إمارة مستقلة في الجنوب دامت ما يربو على الثمانين سنة، مشكلة بذلك معلمة أساسية تستحق الدراسة والاستقصاء.

ومع ما يمثله هذا الحدث التاريخي من أهمية، فإن الأسطوغرافيا التقليدية لم تخصص له سوى إشارات باهتة، وأخبار متفرقة ومقتضبة. أما بعض «التفاصيل» التي كتبت حول حركة ابن يدر، فإنها وردت بكيفية عفوية من أقلام بعض المؤرخين[1]، أثناء سردهم لأخبار صراع الأمراء الموحدين والمرينيين معها، وهي على كل حال، لم تتجاوز مستوى القذف والشتم، وكل ما يفوح برائحة المقت والكراهية. ولا غرو فقد كالوا لزعيمها كل العبارات المستهجنة، فنعتوه بـ «اللغوي» و«المنافق» و«المفسد»، وعدوا أنصاره في جملة «الأشقياء»، و«المخربين»، ونحو ذلك من أساليب اللوم وعبارات الذم الأخلاقي.

من هذا الموقف المتعصب، يجد الدارس اليوم نفسه أمام إشكالية حقيقية كلما حاول أن يستنطق النصوص حول أهداف الحركة وحوافزها، وأسسها الأيديولوجية، وكذا النظام الذي تبنته في مرحلة بسط سلطتها على جزء مهم من الجنوب المغربي. فالمصادر لاذت بالصمت تجاه هذه القضايا، باستثناء شذرات متناثرة تخص بدايتها الأولى.

---

(١) انظر : ابن عذاري : البيان المغرب – قسم الموحدين. تحقيق مجموعة من الأساتذة – البيضاء ١٩٨٥، ص : ٤١٠ – ٤٥٤ – ٤٥٩.

ومما يزيد الأمر غموضًا واضطرابًا، أن صاحب الحركة نفسه لم يخلف أثرًا يساعد على رصدها واستكناه غورها وأهدافها ومراميها. كما أنه لم يصل إلينا – فيما نعلم – أي إنتاج تاريخي محلي بربري يمكن من إماطة اللثام عن تاريخ المنطقة عمومًا، وحركة ابن يدر التي انتهت بتأسيس إمارة على الخصوص.

أما الدراسات الحديثة، فباستثناء بحث قيم للأستاذ محمد المنوني[٢] ألقى فيه بإشراقة قلمه وسعة علمه ما أضاء بعض الجوانب المظلمة من تاريخ الحركة، لا نكاد نجد دراسة وافية عنها. وحتى الدارسين الذين حاولوا سبر غورها، فإنهم عالجوها باقتضاب، أو تناولوها بمعزل عن ظرفيتها العامة التي ولدت من رحمها، وبالتالي لم يبرزوا عمقها وبعدها السياسي – الاجتماعي[٣].

لذلك لا مناص من إعادة قراءة هذه الحركة بنزاهة المؤرخ الحصيف، بعيدًا عن تشنجات المؤرخين الرسميين، ورصد تناقضاتهم لتبيان حقيقتها، ثم شدها إلى واقعها الذي أفرزها، وجمع النصوص المبعثرة لرسم صورة أقرب إلى الواقع نسبيًا.

---

(٢) انظر مقاله : إمارة بني يدر بالسوس. مجلة دراسات – كلية الآداب بأكادير سنة ١٩٨٧ عدد ١ ص : ٢٧ – ٣٤.

(٣) انظر دراسات كل من : - Meuinie : Le Maroc Saharien des origines à 1670. Ed. Klincksiech 1982 T 1, pp : 303 - 308.
- Kanboubi : Les premiers sultans Merinides - 1269 - 1331 Ed. Paris 1670, pp : 74 - 77.
- Terrasse : Histoire du Maroc. Ed Casablanca T 1, p : 357.

إذا حاولنا تفكيك مكونات الظرفيـة الداخلية، فلاحظ أن الدولة الموحدية كانت إبان ظهور حركة عليّ بن يدر تعانى من سكرات الموت، وتغرق في أزمة شاملة تعد انعكاسًا لمرحلة الهرم على حد تعبير ابن خلدون. ولا غرو فإن أهم الركائز التى قامت عليها أصبحت تنخرها عوامل التصدع والانهيار. يتجلى ذلك في تفسخ العصبية التي تأسست عليها، وتلاشى فكرة المهدوية التي اعتمدتها أساسًا أيديولوجيا في بداية حكمها. فبمجرد ما توطد الحكم الموحدي، أدارت سلالة «المومنيين» ظهرها للقبائل التي قامت على أكتافها، مما أثار حفيظة هذه الأخيرة، فأخذت تسعى للإطاحة بها قصد استرجاع حقها «المشروع»[4]. وحسبنا أن عليّ ابن يدر ينتمى أصلا إلى قبيلة هنتاتة[5] التى كان لها ضلع واسع فى تأسيس الدولة الموحدية، لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يشهر التمرد ويعلن الانشقاق عن العصبية التى تنكرت لقبيلته.

الوقع نفسه خلفه حدث إلغاء الأيديولوجية المهدوية، فقد أحدث شرخًا عميقًا في الكيان الموحدي، وشكل فشلا ذريعًا للأساس الأيديولوجي الذي تأسست عليه معالم الدولة[6]، بل تحولت المهدوية – بعد هذا الإلغاء – من

---

(٤) جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية. الترجمة العربية – طبعة تونس ١٩٧٨ جـ ٢ ص : ١٦٩.

(٥) بدليل قول ابن خلدون إنه كان من أقرباء الوزير ابن يونس الهنتاتي. انظر : العبر. بيروت ١٩٧٩، جـ ٦، ص : ٢٧٢.

(٦) مؤلف مجهول : «الحلل الموشية.» البيضاء ١٩٧٩. تحقيق زكار وزمامة. ص : ١٢٤.

أداة ثورية تستقطب الجماهير وتوحد البلاد، إلى عامل ساهم في زعزعة الاستقرار والتحول نحو الثورات والحركات الانفصالية، وهو ما يفسر النتائج السريعة التي تمخضت عنها، وحسبنا دليلا على ذلك انفصال أفريقية، والانقسامات التي ظهرت في المغرب والأندلس على السواء.

وبرزت أزمة الدولة جليًا في بقائها وفية للتراث القبلي[7]، فرغم اتخاذها صبغة الدولة / الإمبراطورية، لم يتمكن الموحدون من تكسير القشرة القبلية، وتوليد طبقة اجتماعية ناضجة، قادرة على مسايرة الواقع، والتحكم في دواليب دولة أفرزتها تجارة الترانزيت، مع ما يصاحب ذلك من تحولات، لذلك بقي التناقض قائمًا بين السلطة والمجتمع. ولعل هذا التناقض كان من بين العوامل التي عملت على تفجير حركة ابن يدر، وهذا ما يفسر قول أحد الدارسين[8] بأن طبيعة المغرب القبلية شكلت مناخًا صالحًا لكل من يملك طموحًا سياسيًا. كما بقي الخطاب السياسي بين الطرفين يقوم على أساس العنف والقمع، الشيء الذي لم يسمح بتكتل جميع القوى لإتمام مرحلة الدولة، بل على العكس، أصبح الاتجاه يميل نحو تيار الاستقلال[9]، وهو المنبع الذي انبثقت منه حركة عليّ بن يدر، فمكنت لنفسها من بناء كيان مستقل في جنوب المغرب.

في ذات الوقت، لا يمكن إغفال عامل ساهم في ظهور انتفاضة عليّ بن يدر، وقد فطن إليه الأستاذ المنوني[10] الذي أبرز - مستندًا على

(٧) حركات : «المغرب عبر التاريخ.» البيضاء ١٩٦٥ جـ ١، ص : ٢٠٧.

(٨) عز الدين موسى : «دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي». بيروت ١٩٨٣، ص : ٩٩.

(٩) «جوليان» : م. س. ص : ١٦٧ - ١٦٨.

(١٠) إمارة بني يدر بسوس، ص١٤١ :

نص خلدوني – أن بني يدر كانت لهم إمارة بقصر تارودانت منذ الفتح الإسلامي للمغرب وكانوا ينسبون أنفسهم إلى أبي بكر الصديق، واستنتج منه أن حركة عليّ بن يدر كانت «محاولة لاسترداد سلطة تسلسلت في أسرة بكرية ثم ضاعت منها».

ورغم وجاهة هذا الرأي، فإننا نعتقد مع ذلك أن ظهور حركة عليّ بن يدر وتأسيسه إمارة في السوس يكمن في أساسها المادي المتمثل في استفحال إقطاع الأراضي خلال العصر الموحدي، وعلى الخصوص في أواخر هذا العصر. فمن خلال تصفح المصادر، يتبين سيادة عدة أشكال من الإقطاع فمنها ما كان يقطعه الموحدون لمن يتخوفون فتنته أو يريدون كسب وده[10م]، ومنها ما كانوا يقطعونه لأبناء الأمراء السابقين حفاظًا على ولائهم[11].

ويتردد في المصادر المغربية مصطلح «إسهام»[12] للتعبير عن الأراضي المقطعة، بينما يرد في مصادر أخرى تحت اسم «إقطاع»[13].

وإذا كان الباحث لا يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار الأراضي المقطعة، فيمكن من خلال بعض الإشارات الكشف عن ذلك، فقد ورد في «بغية الملتمس»[14] أن أراضي ابن سفيان وصل ثمن بيعها إلى أربعة وعشرين ألفا سوى ما أغفل ولم يكتب. وبلغ إقطاع شعبان الغزي نحو تسعة آلاف دينار كل سنة[15]، بينما وصفت إقطاعات ابن همشك بأنها أملاك

(١٠ م) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٥.

(١١) المرجع والصفحة نفساهما.

(١٢) ابن صاحب الصلاة : «المن بالإمامة » بيروت ١٩٦٤ ص : ٤٢٩ – ٤٢٨.

(١٣) ابن خلدون : « العبر» جـ ٦، ص : ١٦٢ – ١٧٠.

(١٤) الضبي : «بغية الملتمس» ، مدريد ١٨٨٤، ص : ١٥٦.

(١٥) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٨.

«ذات خطر»[١٦]. وكان المقطع يملك أحيانًا أراضي متفرقة في أماكن متباعدة[١٧]، في حين أقطعت بعض الأسر بأكملها أو نصفها على الأقل[١٨].

إلى جانب أراضي الإقطاع، انتشرت ظاهرة شراء الأراضي، خاصة من طرف الأندلسيين الذين استهوتهم أراضي المغرب، فاقبلوا على اقتناء الضياع، وساعدهم على ذلك مناخ الهدوء والاطمئنان الذي خيم طيلة مرحلة ازدهار الدولة الموحدية. ونتيجة لذلك، تكونت ملكيات إقطاعية شاسعة تمكن أصحابها من جني أرباح طائلة من ريعها. مما أسفر عن نمو نفوذهم، وبروز قوتهم. فاستغلوا ضعف الحكم المركزي، وصاروا يتخذون القرارات السياسية بمحض إرادتهم، ويعلنون انفصالهم. وهكذا تكونت إمارات إقطاعية مستقلة في الأندلس كإمارة بلنسية[١٩]، وإمارة محمد بن يوسف المعروف بابن الأحمر الذي استقل بأرجونة[٢٠]. وبدأ حكام هذه المقاطعات يستبدون دون رقيب، حتى أن باحثا[٢١] شبه الصورة التي كانت عليها الأندلس وبعض أجزاء المغرب بما يسميه الماوردي بإمارة الاستيلاء، ومن ثم فإن إمارة على بن يدر لم تكن سوى انعكاس لهذه الصورة، خاصة إذا علمنا أنه كان من حاشية الوزراء وأصحاب النفوذ[٢٢].

---

(١٦) نفسه، ص : ١٤٦.

(١٧) نفسه، ص : ١٥١.

(١٨) نفسه، ص : ١٥٢.

(١٩) جوليان : م. س، ص : ١٥٦.

(٢٠) ابن أبي زرع : روض القرطاس، الرباط ١٩٧٣، ص : ٢٧٥.

(٢١) عز الدين موسى : دراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، بيروت ١٩ ص : ٩٠ — ٩١.

(٢٢) الناصري : الاستقصاء، طبعة البيضاء ١٩٥٤ جـ ٢، ص : ٢٥٢.

ونظراً لضعف السلطة المركزية، بدأت أعناق المرتزقة تشرئب نحو السلطة [٢٢م] . كما بدأت النساء تحشرن أنوفهن في أمور السياسة[٢٣]، وأصبح عاديًا أن يحكم الدولة أكثر من خليفة، فسقطت نتيجة ذلك هيبة السلطة الموحدية[٢٤]، وتفاقمت التجزئة السياسة وحركات الانتزاء حيث استولى أبو بكر بن عبد الحق على مكناسة، وتولى يغمر أسن بن زيان على تلمسان، في حين تجرأ محمد المستنصر والى أفريقيا فسمي نفسه أمير المؤمنين «احتقاراً لدولة السعيد» كما يقول ابن أبي زرع[٢٥]. ويلخص مؤرخ آخر[٢٦] عهد هذا السلطان بقوله : «وكانت أيامه نكدة لكثرة المخالفين عليه»، وهو ما جعل أحد الدارسين[٢٧] يذهب إلى القول بأن السلطة الموحدية أصبحت لا تمثل أكثر من مراكش. وفي هذا الجو المشحون، أصبح دور الأشياخ الموحدين يتعاظم، ويشكل خطراً على وحدة الدولة حيث أنهم أغرقوها في فتن وثورات لم تهدأ[٢٨]، بل إن باحثا معاصراً[٢٩] شبه دورهم بدور الأتراك في الدولة العباسية.

(٢٢م) ابن أبي زرع : م.س، ص : ٢٥٤ ويذكر كيف ساهم قائد الروم في بيعة عبد الواحد الرشيد.

(٢٣) نفس المصدر والصفحة.

(٢٤) عز الدين موسى : م. س. ص : ٢٧٥.

(٢٥) روض القرطاس، ص : ٢٥٦.

(٢٦) مؤلف مجهول : الحلل الموشية، تحقيق زكار وزمامة. البيضاء ١٩٧٨، ص : ١٦٩.

(٢٧) Terrasse : Histoire du Maroc, ed. Cassablanca 1945, T 1, p : 356.

(٢٨) عز الدين موسى : م. س. ص : ٨٨.

(٢٩) حركات : م. س. ص : ٣٠٩.

وإذا كان جوليان(٣٠) يرد أسباب هذه الأزمة إلى طابع الغزو الذى ميز أعمال الموحدين فى الأندلس والمغرب، فإننا نعتقد أن التفسير السوى للأزمة يكمن فى تفاقم ظاهرة الاقطاع.

ونجم عن هذه الوضعية المتردية إفلاس اقتصادى عميق حيث قلت موارد الدولة، وغدا بيت المال يشكو من الفراغ بسبب انقطاع الجبايات وتبذير الأموال من طرف الأمراء(٣١)، وتخريب العرب للبوادى التى استولوا عليها(٣٢). ناهيك عن تصدع الطرق التجارية وفقدان الحكم المركزى سيطرته عليها بسبب تفكك الامبراطورية الموحدية، وتحولها إلى فسيفساء من الدويلات المستقلة.

وزاد من حدة الإفلاس الاقتصادى المجاعات والأوبئة التى عصفت بالسكان، وهم الطاقة المنتجة والمحركة لعجلة النماء الاقتصادى. وفى هذا الصدد يسرد ابن أبى زرع(٣٣) العديد من أخبار المجاعات التى أصبحت نغمة تتردد خلال هذه الحقبة، حتى أنه بسبب غلاء اشتد بالمغرب سنة ٦٣٥هـ «أكل الناس بعضهم بعضا».

من حصاد ما سبق، يتضح أن وحدة الدولة المركزية عرفت أزمة عميقة نجمت عن انتشار الاقطاع وما ترتب عليه من أزمة بنيوية فى هياكل الدولة ومقومات العصبية والأيديولوجية، فضلا عن الإفلاس الاقتصادي، وهو

---

(٣٠) تاريخ أفريقيا الشمالية، جـ ٢، ص : ١٦٩.

(٣١) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٠٩ ويذكر أن المرتضى شرع سنة ٦٥٤ هـ فى بناء الديار والقصور لأبنائه الكبار وأنه أنفق أموالا باهظة.

(٣٢) عز الدين موسى : م. س. ص : ١١٤.

(٣٣) القرطاس، ص : ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤.

ما هيأ المناخ الملائم، والتربة الخصبة لحركة عليّ بن يدر. لكن ما هو أثر المحيط الخارجي، وكيف نفسر ارتباطها به ؟.

إن الأمر يتطلب الوقوف على أحوال «دار الحرب» ومدى تأثيرها على الحركة. ففي هذه الفترة بالذات، كانت ملامح النهضة قد بدأت تخيم على أوروبا، وبدأت البورجوازية الأوروبية تسعى إلى تحقيق برامجها الاقتصادية عن طريق السيطرة على البحر المتوسط، مما يفسر تكالب قوى قشتالة وأراجون على أراضى المسلمين بالأندلس، وهجومات ملك أراجون خايمى الأول الملقب بالفاتح وتهديده للشواطئ(؟) المغربية، في الوقت الذى تفشت عوامل التجزئة داخل الكيان الموحدى، فلم يفلح أمير أفريقية في رد هجومه على بلنسية سنة ٦٣٦ هـ. وكان النصارى قد استولوا من قبل على أوشة سنة ٦٢٣ هـ وبطليوس سنة ٦٢٩ هـ.[٣٤] وقد جر هذا الوهن الجنويين إلى مهاجمة سبتة مرتين، ولم يبرحوها في المرة الثانية إلا بعد أن دفعت إليهم الأموال[٣٥]. وأحرز ملك قشتالة نصرًا مؤزرًا على الأسطول الموحدى سنة ٦٤٩ هـ.[٣٦] وبلغ تحدى القشتاليين ذروته عندما دخلوا سلا سنة ٦٥٨ هـ، وخربوا معالمها، مما جعل الدولة الموحدية تفقد أسطولها نهائيًا في عهد الخليفة السعيد[٣٧]. ولعل هذا الوهن العسكرى الذى نخر بنية الجيش كان منذرًا بتحول البنية السياسية نفسها، خاصة أن بنية الجيش كانت هي بنية الدولة ذاتها[٣٨].

---

(٣٤) ابن أبى زرع : م. س. ص : ٢٧٤ – ٢٧٥.

(٣٥) عبد العزيز سالم ومختار العبادى : تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس. بيروت ١٩٦٩ ص ٢٨٥. ابن أبى زرع : م. س. ص : ٢٧٠.

(٣٦) عز الدين موسى : دراسات... ص : ٩٧ – عبد العزيز سالم : م. س. ص : ٢٨٦.

(٣٧) نفسه، ص : ٩٧.

(٣٨) نفسه ص : ٩٨ وما بعدها .

ولا يخامرنا شك في أن هذا الضغط المسيحي على الدولة الموحدية، وعجز الأخيرة عن ردعه، أفقدها مناعتها، وأزال هيبتها حتى أصبح كل من آنس من نفسه قوة، لا يتوانى عن إعلان استقلاله عن الحكم المركزي. وفي هذا الصدد يتحدث المراكشي[٣٩] عن استقلال ابن هود وتأسيسه إمارة إقطاعية مستقلة بقوله : «فاستولى على مدينة مرسية وأعلن نفسه أميراً عليها». وفي ذلك دلالة على أن مسألة السلطة أصبحت تحسم عن طريق القوة والسيف، وأن مثل هذا الوضع هو الذي أهل عليّ بن يدر لإعلان بداية حركته، وبالتالي تأسيس إمارته على غرار الإمارات السابقة.

ولا يمكن كذلك إغفال فتنة بني غانية الذين استمر خطرهم جاثماً على الدولة الموحدية ما يربو على ٤٠ سنة[٤٠]. ولم ينجح الخليفة المستنصر في استئصال شأفتهم إلا بعد أن استنزفوا طاقة الدولة ومواردها. يضاف إلى ذلك مشكل القبائل العربية الذي ساهم في إضعاف الحكم المركزي والتمهيد للحركات الاستقلالية. ونذكر على الخصوص قبائل بني معقل الذين اجتاحوا الصحراء والسوس وضايقوا السكان في موارد رزقهم[٤١].

يتضح من حصيلة التحليل السابق أن حركة عليّ بن يدر لم تكن معزولة عن الأوضاع العامة السائدة في المغرب وبلاد الإفرنج والمشرق الإسلامي. بل إن هذه الأوضاع هي التي حفزت عليّ بن يدر على

---

(٣٩) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، البيضاء ١٩٧٨، ص : ٤٧٥.

(٤٠) حركات : م. س. ص : ٢٠٥.

(٤١) نفسه، ص : ٢٠٦.

انتفاضته ضد الحكم المركزى الذى أصبح من الهشاشة والضعف مما يساعد على الانفصال.

في ضوء هذه المعطيات، يمكن رصد حركة عليّ بن يدر، ويلاحظ الدارس لأول وهلة أن المصادر نظرت إليها نظرة تنم على المقت والكراهية. فابن عذارى[٤٢] لم يتورع عن استنزال كل لعناته على الحركة وصاحبها واستعمال كل عبارات الذم الأخلاقى لنعت أنصارها. غير أن شد الحركة إلى جذورها الاقتصادية - الاجتماعية قمين بإبطال هذا الزعم، بل إن البعد الاجتماعي في الحركة يتضح من خلال ما ذكره - بكيفية عفوية - هذا المؤرخ نفسه؛ فهو يؤكد أن هدف ابن يدر تجلى فى هدم حصن تيويوين معقل ولاة النظام الموحدى، بينما لم يتعرض إلى شىء مما جاوره من الديار والأملاك التى بخارجه، «فإنها كانت مساكن الرعية»[٤٣]. وفي هذا دليل على أن الصراع كان مع ممثلى الحكم المركزى، ومن كان على شاكلتهم من الطبقات الارستقراطية، وهو ما يوضحه أكثر بقوله : «وكل من كان بهذه البلاد يكابره ويعانده لم يبق له اسما ولا لدياره وأملاكه رسمًا»[٤٤]. الشىء الذى يبطل إلى حد بعيد، ما لفق له من صفات المتمرد والمخرب، ولعل ابن خلدون أنصفه حين سماه بـ «صاحب السوس» بل لا يساورنا الشك فى أن حركته كانت نابعة من صميم الواقع السياسى المغربى المتمثل آنذاك فى

---

(٤٢) البيان - القسم الموحدى، ص : ٤٥٤، ٤٥٩.

(٤٣) نفسه، ص : ٤٥٩.

(٤٤) نفس المرجع والصفحة.

أزمة السلطة السياسية، والتنافس الذى استعر بين أجهزة النظام الموحدى، ولا غرابة فإن علي بن يدر هو أحد أفراد حاشية السلطان الموحدى[46]. ومن أعوان الوزير الهنتاتي أبي محمد بن يونس[47] أحد وزراء الخليفة المرتضى، وتذكر الرواية أن هذا الأخير سخط على وزيره فعزله وألزمه «الإقامة الإجبارية» في داره بتامصلحت، ويبدو أن العلاقة ساءت بين الجانبين من قبل، إلا أن المرتضى ظل يحافظ على «شعرة معاوية» وهو ما يؤكده قول ابن عذارى[48] «وكان مع ذلك المرتضى يعامله بالقبول والرضى». إلا أن النقطة التي أفاضت الكأس «بدأت حين عثر على مراسلات جرت بينه وبين ابن يدر الذي كان قد التجأ إلى السوس منذ عزله، فتم اعتقاله وقتله سنة ٦٥٢ هـ، وهنا تبدأ المرحلة الأولى من حركة ابن يدر.

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة وبسط السلطة.

تميزت هذه المرحلة بقوة ونفوذ حركة عليّ بن يدر الذى استطاع أن يضم تحت سلطته عدة مناطق محصنة، ويؤسس إمارة مستقلة. ولأول وهلة، استهان الخليفة الموحدى بها، فأرسل بعضاً من قواته لتلتحم بالقوات

---

(٤٥) العبر جـ ٦، ص : ٦٩.

(٤٦) الناصري : م. س، جـ ٢، ص : ٢٥٣.

(٤٧) يذكر ابن عذارى أنه كان من جملة رجاله. انظر م. س. ص : ٤٠٢.

(٤٨) نفسه، ص : ٤٠٤.

الموجودة فى تارودانت، غير أن أنصار ابن يدر حصدوا رؤوس الجيش الموحدى، ورجعت الحملة خاسرة إلى مراكش[٤٩]، وهذا ما شجعهم على التقدم لمحاصرة تارودانت، ورغم أن الحصار لم يعط ثماره نتيجة وصول تعزيزات للمدينة، فإنهم سرعان ما عاودوا الهجوم بمجرد ما انسحبت الجيوش الموحدية[٥٠].

وبعد خمس سنوات، وبالذات فى سنة ٦٥٥ هـ، ونتيجة استفحال الضعف الموحدى، أرسل الخليفة الموحدى المرتضى جيشًا أقام فى تارودانت، غير أن ابن يدر المتحصن فى حصن تيويوين تمكن من هزمه ورده على أعقابه خاسراً، وبقى ابن يدر «فى سوسه بشديد باسه»[٥١]. ولم تكن الحملة العسكرية التى بعثها الخليفة الموحدى سنة ٦٥٩ هـ أحسن من سابقاتها، بل تمكن ابن يدر من الظفر بقائدها محمد بن على ازلماط الذى كان يتبجح بالانتصار، فهلك وهو يحمل معه خيبة أمل كبيرة[٥٢].

وحوالى ٦٦٠ هـ كان ابن يدر - بدون منازع - سيد تارودانت وسوس بصفة عامة، إذ تمكن بفضل المساعدات التى تلقاها من عرب الشبانات وبنى حسان ان يضم تحت سلطته كل القبائل، ويجبى منها الضرائب، وبواسطتها كان يدرب الجنود الذين بلغ عددهم ألف فارس، وينظم الحملات الموفقة[٥٣].

---

(٤٩) نفسه، ص : ٤٠٢.

(٥٠) op, cit, p : MEUNIE.

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

(٥٢) ابن خلدون : م. س. جـ ٦ ص : ٢٧٣.

(٥٣) المصدر والصفحة نفساهما. س. ص : ٢٧٣ - ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

ولم يقدر للبعثة العسكرية التي ترأسها أحد الجنود النصارى المدعو «بذي اللب» أن تفوز بطائل، بل تمكن ابن يدر من استئصال شأفتها، وردها تجر أذيال الخيبة والفشل، فكان هذا النصر سببًا في قتل رئيس الحامية المسيحية الذى تهم بالخيانة والتخاذل(٥٤)، وهكذا تمت هذه العملية بتأسيس إمارة هنتاتية في تارودانت(٥٥).

المرحلة الثانية :مرحلة الانحسار.

تميزت هذه المرحلة بتكريس الحكم المركزي كل قواه للقضاء على إمارة بني يدر وتمثلت خطته في تأليب قبائل جزولة، لمطة جنفيسة وزناكة عليها، ونجحت هذه الخطة – التي يمدنا حولها ابن عذارى بتفاصيل كبيرة – في حصار حصن تيويوين والتضييق على ابن يدر إلى درجة حتمت عليه طلب الأمان فقبل منه(٥٦)، ولم يكن له اختيار آخر غير الاستسلام، خاصة بعد أن كان ابن عمه بوحمدين قد استسلم بدوره في حصن تيزيخت بتارودانت(٥٧) وضمن طاعته(٥٨).

وأسفر هذا الاستسلام على عكس ما وعدت به السلطة المركزية، حيث

---

(٥٤) ابن عذارى : م. س، ص : ٤٢٩.

(٥٥) Khanboubi. op, cit, p: 274 :

(٥٦) الناصري : م. س، جـ ٢، ص : ٢٥٤.

(٥٧) ابن خلدون : م. س، جـ ٦، ص : ٢٧٣.

(٥٨) ابن عذارى : م. س، ص : ٤٥٧.

دخلت قواها إلى الحصن، ونكلت بمن كان به «بما لا يحاط بالحصر والإحصاء من رجال ونساء وأولاد وبهائم»[٥٩]، وأخذت أخت ابن يدر أسيرة في هذا الحادث.

ويتتبعنا لرواية ابن عذارى، تتضح أسباب هذا الانتصار، ففي هذه السنة (٦٦٥ هـ) دخل أبو يحيى يغمراسن في طاعة الخليفة الموحدى، كما إن الجو النفسي الذى خيم على الجيش أهله لهذا الانتصار[٦٠]. فضلا عن أن الحكم الموحدى كان يعرف صحوة ولو أنها قصيرة الأمد[٦١].

وتمضى رواية ابن عذارى[٦٢] مشيرة إلى الخراب الذى تعرضت له تارودانت محملة المسؤولية لابن يدر الذى «صيرها كالقفز درساً وعفاء ولم يبق منها إلا جامع الخطبة»، وهو أمر ذو مغزى إذ أن ذلك يجسد احترام هذا الزعيم للمقدسات الدينية، كما أنه لم يمس بسوء الديار والمنازل الموجودة في الربض. ومما ينفي صفة الهدم والدمار عن حركة ابن يدر ما ذكره ابن عذارى[٦٣]. عن الساقية الممتدة من وادى سوس إلى تارودانت، إذ يؤكد أنها بقيت على حالها من الخيرات والقرى والعمران.

---

(٥٩) نفسه، ص : ٤٥٨.

(٦٠) نفسه، ص : ٤٥٣ – ٤٥٤.

(٦١) مما قيل في تهنئة الخليفة الموحدى الواثق بالله هذه الأبيات :

أهلا وسهلا وحيا الله من وفدا	قوما أرادت بهم يا مهم رشدا
كانوا كموسى أتى نارا ليقبسها	بأهله فلساب الناصر نور الهدى
شدوا المطي وأتوا طائعين وقد	نالوا من الصفح أقصى غاية وجدا

(٦٢) نفسه، ص : ٤٥٥.

(٦٣) نفسه، ص : ٤٥٥.

المرحلة الثالثة: مرحلة الصحوة والانتعاش.

بدأت هذه المرحلة الجديدة مع بداية الحكم المريني، فما كاد المرينيون يستولون على مراكش، حتى عاود علي بن يدر انتفاضته «وتملك قطر السوس واستولى على تارودانت وسائر قواه ومعاقله»[٦٤] ودخل في صراع مع جزولة الرحل. ولما تأكد من عدم تكافؤ موازين القوى، استدعى بني المختار أحد فروع عرب بني المعقل الذين وجدوا نمط حياة لا يختلف عن نمط حياتهم الذي اعتادوه في سهول ملوية، ثم استولوا على منطقة سوس بأسرها وبمدنها المهمة. غير أن سياسة التعايش السلمي بين ابن يدر وهذه القبائل لم تستمر، مما أدى بالجانبين إلى الدخول في مناوشات انتهت بالقضاء على الزعيم الهنتاتي سنة ٦٦٨ هـ.

وفي خضم هذا الجو المشحون، بعث السلطان المريني أبو يوسف يعقوب ابنه أبا مالك لتطهير السوس، وإخضاعها نهائيًا، ويبدو أنه تمكن ذلك. والملاحظ أن المصادر لا تذكر وهي تعرض لحملة أبي مالك استيلاءه على تارودانت فهل ظلت خارجة عن الحكم المركزي رغم مقتل زعيمها ابن يدر ؟

يبدو أنها ظلت مستقلة عن السلطة المركزية بقيادة ابن أخ علي بن يدر وهو المعروف بعبد الرحمن بن الحسن بن يدر الذي نجهل

---

(٦٤) الناصري : م. س. جـ ٢، ص : ٢٥٤.

عنه الشيء الكثير بسبب شحة المعلومات، عدا أنه كان يقيم في تارودانت، وأن حكمه امتد عبر نصف قرن، وقد بعث المرينيون عدة حملات عسكرية غير أن أهمها كانت الأخيرة التي أجبرت عبد الرحمن بن الحسن بن يدر على الفرار مؤقتًا من تارودانت، وهو ما استنتج منه أحد الباحثين(٦٥) بأن ملكية بني يدر على تارودانت استمرت إلى هذا التاريخ.

غير أن المدينة تعرضت لخراب إحدى الغارات التي شنتها الجيوش السلطانية سنة ٧٠٤ هـ، وكان على عبد الرحمن بن الحسن ابن يدر أن يبادر بخوض غمار حروب مع عرب هذه المنطقة، وبعد هزائم متكررة، تمكن - أخيرًا - من استعادة سلطته وإنقاذ تارودانت من خرابها، ومن إهلاك رؤساء العرب في نفس المدينة سنة ٧٠٨ هـ (٦٦).

مرحلة الضعف والانهيار:

غير أن الأحداث اتخذت بعد ذلك اتجاهًا عكسيًا، ذلك أن أبا عليّ بن السلطان المريني أبو السعيد الذي أصبح حاكم سجلماسة بعد أن أقطعه إياها أبوه، تم إغراؤه من طرف عرب بني معقل لمهاجمة عبد الرحمن بن يدر في تارودانت، فاستجاب لهم، وتمكن من احتلال المدينة وقتل «الأمير الثاني» لإمارة بني يدر(٦٧).

---

(٦٥) Meunie, Op, cit, p : 205.

(٦٦) Ibid, p : 306.

(٦٧) ابن خلدون : م. س. جـ ٦، ص : ٢٧٤.

لكن هذا الهجوم لم يضع نقطة النهاية لهذه الإمارة، ذلك أن على بن الحسن بن يدر تمكن من الفرار نحو جبال تكيسه(٦٨)، وبمجرد ما انسحبت الحامية المرينية، عاد إلى تارودانت ليركز سلطته ويصبح «الأمير الثالث». ولسوء الحظ فإن الغموض يلف هذا الحدث إذ لا نعلم كيف تمكن على بن الحسن من استرجاع سلطة عائلته بهذه السهولة، فهل كان القصد من الحملات المرينية الاقتصار على جمع الضرائب ثم العودة إلى العاصمة فحسب ؟

يركز أحد الباحثين(٦٩) على أهمية الضرائب كعلاقة بين السلطة المركزية وعرب بنى معقل فى السوس، وهو ما يدعو إلى التخمين بأن الجيوش السلطانية كانت تنسحب بمجرد ما تحصل على الضرائب، وهو افتراض يدعمه قول ابن خلدون(٧٠) بأن الذى يهم السلطة هو الجباية فقط، وهذا ما يفسر استرداد على ابن الحسن بن يدر «أمجاده» إمارة أسلافه.

وللأسف، فإن معلوماتنا حول هذا الأمير تظل كذلك شبه منعدمة، إذ لا نعرف هل كان آخر أمير بالنسبة لهذه الإمارة، أم أعقبه أمراء آخرون قبل انقراض حكم آل بنى يدر ودخول ابنه عبد الرحمن فى حاشية الحكم المرينى(٧١). فالمصادر شحيحة بخصوص هذه الاشكالية. وعلى العكس،

---

(٦٨) المصدر والصفحة نفساهما .

(٦٩) Meunie, op, cit p :

(٧٠) العبر، جـ ٦، ص : ٢٧٤.

(٧١) نفسه، ص : ٢٧٤.

فإنها تجمع على أن السلطان المريني أبا الحسن تمكن من اجتثاث جذورها وتنصيبه عاملا من جانبه على تارودانت[٧٢]، والقضاء على طموحات القبائل العربية التي كانت تعضد حركة ابن يدر بإقطاعهم بعض الأراضي، وهي اقطاعات ستصبح - فيما بعد - خطراً على الوحدة المركزية[٧٣].

ورغم المآل الذي آلت إليه حركة عليّ بن يدر وأفولها في نهاية المطاف، فإنها شكلت معلمة في تاريخ جنوب المغرب بدليل النتيجة التي تمخضت عنها، والمتمثلة في إقامة إمارة في مدائن السوس استمرت ما يناهز قرنًا من الزمن. وقد أبان التحليل بعد ربطها بظروفها العامة أنها لم تكن - كما يزعم المؤرخون - حركة تمرد أو عصيان بقدر ما جاءت استجابة لمعطيات مرحلة تاريخية حرجة، وأنها كانت وليدة ظاهرة إقطاع الأراضي التي استشرت في طول بلاد المغرب وعرضها خلال المرحلة الأخيرة من الحكم الموحدي، وما ترتب عن ذلك من ازدياد نفوذ المقطعين مقابل ضعف السلطة المركزية وفقدان هيبتها وبالتالي تهييء التربة الملائمة لقيام الانتفاضات ضدها، وهو ما جسدته انتفاضة عليّ بن يدر. وحسبنا دليلا على استمرار زعيم الانتفاضة وفيا لمبدأ وحدة البلاد، بقاء السكة داخل

---

(٧٢) الناصري : م. س. جـ ٢، ص : ٢٥٤.

(٧٣) يتضح ذلك من خلال رواية ابن خلدون بخصوص أبي الحسن المريني «واقطع العرب وساسهم في الجباية، فاستقامت حاله مدة ثم انقرض أمر السلطان أبي الحسن، فانقرض ذلك، ورجع السوس إلى حاله، وهو اليوم ضاج من ظل الدولة والعرب يقتسمون جبايته». انظر : العبر، جـ ٦، ص : ٧٠.

الإمارة التي أسسها سكة موحدية، وهو ما يؤكده ابن عذاري[٧٤] الذي ذكر في رواية عن حمدين ابن عم عليّ بن يدر أنه طلب من الخليفة الموحدي الواثق تقديم فدية مقدارها سبعون ألف دينار موحدية. ناهيك عن أنه لم يتم العثور لحد الآن على نقود ضربت باسم بني يدر[٧٥]. بل يمكن إعطاء الدليل كذلك على هذا الهاجس الوحدوي في حركة عليّ بن يدر من خلال الأعلام التي كان يتخذها، إذ يذكر المؤرخ نفسه - رغم عداوته لزعيمها - أن أعلامه كانت «من الذخائر القديمة التي كانت بدار الموحدين»[٧٦]، مما يعطي الدليل والحجة على أن انتفاضة هذا الزعيم لم تكن من أجل أهداف انفصالية كما يدعي ذلك بعض المؤرخين القدامى، وحتى بعض المؤرخين الأجانب المعاصرين الذين ظلموا حركته بافتراءاتهم[٧٧].

ويستدعي إنصاف حركة عليّ بن يدر كذلك إبراز النتائج الإيجابية التي خلفتها رغم أن المصادر تلتزم الصمت بخصوص هذا الجانب، ففضلا عن الأمن الذي فرضه داخل إمارته بفضل توفره على نظام عسكري صارم بلغ نحو ألف فارس[٧٨]، كان لانتفاضته نتائج مهمة على مستوى تعريب الجنوب المغربي، فباستقدامه القبائل العربية من ذوي حسان والشبانات

(٧٤) البيان : قسم الموحدين، ص : ٤٥٨.

(٧٥) المنوني : م. س. ص : ٣٠.

(٧٦) ابن عذاري : م. س. ص : ٤٥٩.

(٧٧) انظر : Meunie, OP, Cit, P : 376 - 377.

(٧٨) ابن خلدون : م. س. ص : ٦٩.

وغيرهم، ساهم بطريقة تلقائية في تعريب السوس، وإدماج العنصر العربي مع القبائل البربرية المحلية في وحدة انصهارية لازالت آثارها ماثلة إلى اليوم(٧٩). ناهيك عما تمخض عن هذه الموجة التعريبية من ظهور مؤلفات تهتم بتفسير المفردات العربية باللهجة السوسية(٨٠).

ورغم تأثير الحروب التي استعرت بين بني يدر والحكم المركزي الموحدي والمريني بعده، فإن ذلك لم يحل دون ظهور مصنفات مهمة، وعائلات عرفت بعلو كعبها في سماء الثقافة كأسرة الكرسيفيين الذين كان لهم ضلع واسع في المجال الفقهي فألفوا عديداً من الكتب الفقهية، ثم أسرة أزاريف التي عرفت بتأسيس مدرسة منذ القرن ٨ الهجري تخرج منها الفطاحله من العلماء، فضلا عن بعض الزوايا التي امتد إشعاعها الديني والاجتماعي إلى كل الآفاق وخصوصاً زاوية بني نعمان البكريين التي عاصرها ابن خلدون(٨١).

صفوة القول إن حركة عليّ بن يدر تعرضت للظلم والافتراء، من قبل المؤرخين. وقد حاولت هذه الدراسة إنصافها بإجلاء ما شابها من غموض، وما ألصق بها من تهم وأباطيل، فأبانت أنها لم تكن حركة تمرد أو عصيان ساذج كما يزعم المؤرخون القدامى أو حركة انفصالية كما تدعي

---

(٧٩) المنوني : م. س. ص : ٣٠

(٨٠) نفسه، ص : ٣١.

(٨١) نفسه، ص : ٣٢.

بعض الدراسات الأجنبية الحديثة، بل كانت الابنة الشرعية لمجتمع متفسخ بلغ أوج ضعفه في مرحلة الهرم وانتشار ظاهرة الإقطاع التي زادت من وهنه، وسقوط نفوذ وهيبة السلطة المركزية.

الفصل الرابع

الحركة الحفصونية:
مقاربة على ضوء النمط الإقطاعي

صورت معظم المصادر الأندلسية حركة ابن حفصون[1] تصويراً كاريكاتوريا عمد إلى مسخ شخصيته وتلطيخ سمعته، وحسبنا أن هذا القائد برز فى كتابات المؤرخين كمشاغب متعوِّد على أعمال السلب والنهب منذ إهاب شبابه، أو كشخص ميال إلى المغامرة، مجبول على التخريب والدمار والعنف والإرهاب.

غير أن هذه الصورة المشوهة فى حاجة إلى إعادة نظر انطلاقا من مقاربات معرفية متنوعة. وفى هذا الصدد تطمح الورقة التالية إلى تناول الحركة الحفصونية من رؤية مادية تسعى إلى ربط الحركة بظرفيتها الاقتصادية - الاجتماعية التى أفرزتها، وما خلفته تلك الظرفية من تأثير واضح المعالم على المجالات السياسية وغيرها.

والواقع أن الحركة الحفصونية أثارت كثيراً من الجدل من قبل لفيف من الباحثين - عرب ومستشرقين - لكن على الرغم من وفرة الدراسات الكلاسيكية منها والحديثة، فإن أيًا منها لم تربطها بسيادة الإقطاع[2] فى الأندلس خلال الحقبة التى ظهرت فيها على مسرح الأحداث،

---

(١) هو عمر بن حفصون، أصله من المولدين. ويذكر بروفنسال أن اسم حفصون تحريف لحفص. أما الواو الوارد فى آخر الاسم فإن له دلالة على التضخيم فى اللغة الاسبانية، حيث كانت تتردد هذه الأسماء فى الأندلس كابن زيدون وابن خلدون وابن عبدون ونحو ذلك. انظر: Provençal : Histoire de l'Espagne Musulmane. Ed.: paris. Leiden. J Erill, T 1, p : 302.

(٢) عن مفهوم الإقطاع الذى نتبناه كمقاربة فى هذا التحليل انظر لكاتب هذه السطور: «هل عرف المجتمع العربى الإقطاع ؟» مجلة الوحدة، عدد ٥٧ سنة ١٩٨٩ ص ص ٩٨-١٠٩. وقد ركزنا على ظاهرة الإقطاع تحليلا ودرساً خلال الحقبة التاريخية التى ظهرت فيها حركة ابن حفصون فى كتابنا : أثر الاقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى من =

وهـي النصـف الثاني من القرن ٣ هـ. لذلك لم تهتم سوى بجانبها العسكرى حـيث صـورت زعيمهـا كبطل استطاع أن يجعل أكثر من نصف مساحة الأندلـس تحت سلطته. وظلت هذه الدراسات منذ القرن الماضي بدءًا من المؤرخ الاسـباني «سيمونيت» Semonet ولازالت إلى الآن تَعُدُّ الانتفاضة حركة وطنية واجهت «الاحتلال العربي»[٣].

وانطلاقًا من هذه الرؤية، عالج أغلب المستشرقين الحركة الحفصونية من زاوية عنصرية قحة شوهت تاريخها. وحسبنا دليلا على ذلك ما وصلوا إليه من أحكام خاطئة، فنعتوها بأنها «يقظة للوعي الأسباني»[٤]، و«كفاح لأمة مضطهدة»[٥]، و«بروز للشخصية الأسبانية»[٦]. بينما رآها بعضهم حركة تحررية[٧]، واعتبروا زعيمها «بطلا للاستقلال وموقظًا للحس

= منتصف القرن ٣ هـ حتى ظهور الخلافة ٢٥٠ هـ - ٣١٦ هـ، طبعة الرباط ١٩٩٢ ص انظر الباب الأول : تجليات الإقطاع في البنى الاقتصادية والاجتماعية.

(٣) انظر : Simoner : Historia de los Mozarabes. Madrid 1897 1903, p : 519.

(٤) Terrasse: L'Espagn'e Musulmane et l'heritage wisigothique. Etudes d'orientalisme (dediées à la memoire de Lprovencal) T II, p : 759.

(٥) Rossewst : Histoire d'espagne, Paris (S.D.E). T 1, p : 348.

(٦) Albornoz : Histoire de Espagna. Madrid 1878, T 1, p : 95.

(٧) Dozy : Histoire des Mususlmans d' Espagne. Ed. Lyde - Brill - Paris 1932, Tome II, p : 61.

الوطنى»[٨]. بل قرنتها بعض الدراسات «بحركة الاسترداد المبكرة»[٩]. أما أغلب الدارسين العرب فخيل إليهم أنها إحدى حلقات الصراع المولدى - العربى، فانتهوا إلى القول بأنها سعت إلى إسقاط دولة العرب فى الأندلس[١٠]، وبلغ الحد ببعضهم إلى تشبيهها بحركة الموالى فى الشرق[١١].

ونحن فى غنى عن القول إن هذه الأحكام جاءت نتيجة فصل الانتفاضة عن واقعها الاقتصادى الاجتماعى الذى أفرزها بحيث لم تكن سوى عطاء صادق لسيادة النمط الإقطاعى[١٢]، وما تولد عنه من ردود فعل شعبية مناهضة.

ومن الأمانة التأكيد على أنها لم تكن حركة «بطل» كاد يصبح أسطوريًا فى الدراسات الأسبانية التى لقبته بـ El Caudillo، بل يخيل إلينا أن هذا «البطل» لم يكن سوى إفراز لانتفاضة فلاحين وأقنان ضاقوا ذرعًا بما حل بهم من مظالم، ولم يستطيعوا تحويل السخط الكائن فى صدورهم إلى عمل إيجابى ثورى إلا بفضل قائد محنك وجدوه فى شخص

---

(٨) Viardot : Histoire des Arabes et des Maures d' Espagne. paris 1851, T 1, p : 145.

(٩) Legendre : Nouvelle histoire d' Espagne. paris 1938, p: 86.

(١٠) مختار العبادى : «فى التاريخ العباسى والأندلسى»، بيروت ١٩٧٢ ص : ٢٧٠.

(١١) زكار : « تاريخ العرب والإسلام» بيروت ١٩٧٥، ص : ٤٧٢.

(١٢) لقد عالجنا هذه المسألة أى سيادة الإقطاع فى الأندلس خلال الحقبة موضوع الدراسة بتفصيل فى كتابنا : «أثر الاقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى» من منتصف القرن ٣ هـ حتى ظهور الخلافة طبعة الرباط ١٩٩٢ ص : ٦٩ وما بعدها.

عمر ابن حفصون. ولا أدل على ما نذهب إليه من أن استسلامه سنة ٣٠٣ هـ لم يؤثر في مسار الانتفاضة، حيث استمرت إلى أن توفر الظروف الموضوعية لنهايتها.

كما أن العصبية لم تكن حافزًا على قيامها، وهو ما انتهت إليه أغلب الدراسات، وحسبنا تحالف قائدها وهو من المولدين، مع ابن حجاج العربي. وحتى وإنْ ألغى هذا التحالف نتيجة تدخل الإمارة لدى الأخير، فإنهما «بقيا على ذلك بعضهما لبعض إلى أن مات»[١٣] وعندئذ جدد التحالف بين زعيم المولدين وابن مسلمة أحد ورثة إمارة أشبيلية[١٤]. كما أن التحالف بينه وبين الحارث بن حمدون زعيم بنى رفاعة يسقط مزاعم كل من وصموا هذه الحركة بالشعوبية[١٥]. ويدل تباين الأجناس التى شكلت لحمة ثورة ابن حفصون من بربر ومستعربين ومولدين إلى جانب المسحوقين من العرب على أنها لم ترتكز علـى عصبية بقدر ما واجهت «أقلية» عـربية تتمثل فى الأرستقراطية الإقطاعية. وهل من المنطقى أن تكون الحركة الحفصونية قد قامت على عصبية معينة فى الوقت الذى نجد زعيمها المولدى يفتك بزعيم أخر مـن بنى جلدته وهو خير ابن شاكر[١٦]، ويتحالف مـع بنى الأغلب والأدارسة العرب ؟

---

(١٣) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت ١٩٥٨ ص : ١٢٨ – ١٢٩ وانظر كذلك : ابن خلدون : كتاب العبر، بيروت ١٩٧٩، ص : ١٣٥.

(١٤) ابن خلدون : م، س، ص : ١٣٦.

(١٥) ابن عذارى : البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق بروفنسال وكولان، بيروت ١٩٨٠، ص : ١٠٦.

(١٦) نفسه، ص : ١٣٦.

كيفما كان الأمر، فزعيم الحركة هو سليل أسرة من المولدين، وليس من أهل الذمة كما تذكر بعض المراجع[١٧]. اعتنق جده الرابع الإسلام، وبذلك أصبحت سلالته مولدية بحكم إسلامها[١٨]. وليس ثمة دليل تاريخي أو نص واضح يثبت ما زعمه أحد الباحثين حول أصله البربري[١٩]. كما وليست هناك أية حجة – فيما نعتقد – تناقض الرواية العربية حول إسلام جده جعفر[٢٠].

ولعل هذا النسب المولدي هو ما جعل المؤرخين العرب يتحاملون على حركته، بحيث يمكن القول أنه لا توجد في التاريخ الأندلسي حركة تعرضت للتحامل أكثر من حركة ابن حفصون. ولا ريب أن ذلك نبع من موقف طبقي حيث ناهض المولدون تفوق الأرستقراطية العربية، فرأى فيهم مؤرخو البلاط عدواً تاريخياً، ودمغوا الحركة الحفصونية بأبشع الصفات. وحتى ابن حيان الذي يُعَدُّ أكبر المؤرخين موضوعية، لم يتورع عن نعت ابن حفصون «بالخبيث» و«الفاسق» و«جرثومة الضلال» و«رأس الغواية» إلى

---

(١٧) ذكر الغزيري في فهرسته أن ابن حفصون كان «من جهالة أهل الذمة».

(١٨) ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، طبعة دار المعارف (بدون تاريخ) جـ ٤، ص : ٣٨.

(١٩) Op, cit, p : 348 : Rossewst . ويذكر Conde كان على وشك اكتشاف تاريخي بأن ابن حفصون ينتمي إلى إحدى القبائل البربرية.

(٢٠) op, cit, p : 145 : Viardot.

غير ذلك من النعوت التي لاتمت بصلة إلى حقيقة هذا الزعيم[٢١]، كما وصف الرازى وهو أحد المؤرخين الأفذاذ ابنه جعفر الذى واصل الانتفاضة الفلاحية بعد استسلام أبيه بأنه «كان متهورًا سخيفًا، جبانًا، ضعيفًا لئيمًا، ذميمًا حسودًا حقودًا نقوديًا» ونعت أنصاره بأنهم من «السفال» و«الأراذل»[٢٢]، وجاراهم فى ذلك المؤرخون المتأخرون فوصموا الحركة «بالخروج عن الجماعة»، و«التطاول على أولى الأمر» إلى غير ذلك من عبارات الذم الأخلاقى، كما ذكروا الانتصارات المظفرة التى حققتها الحركة الحفصونية بنصف الكلمات، وبمرارة تبدو واضحة، بينما تلذذوا بذكر أخبار هزائمها والفشل الذى آلت إليه فى نهاية المطاف.

وفى ضوء ذلك نجزم بأن الحركة شوهت من قبل المؤرخين الرسميين، مما جعل الدارسين المحدثين يواجهون مشكلة تاريخية حقيقية إذ المصادر الموالية لها غير موجودة بالمرة. كما أن زعيم الحركة نفسه لم يخلف أثرًا نستعين به فى فهم مغزاها. وما على كل باحث يريد تحرى الحقيقة إلا أن يأخذ الحذر من هذه المصادر «المعادية» التى تعكس المنظور الرسمى، وهو منظور قاصر ومبتور. ولذلك فإن الاسترشاد بالأوضاع الاقتصادية

---

(٢١) لعل هذا نابع من موقفه نحو الجماعة كما يرى ذلك إحسان عباس، فهو كان دائمًا يدافع عن الجماعة ويقف ضد التجزئة. انظر إحسان عباس : طريقة ابن حيان فى الكتابة التاريخية من ندوة ابن حيان. (مرقون على الآلة الكاتبة).

(٢٢) ابن حيان : كتاب المقتبس، القطعة الخاصة بعهد الأمير عبد الله، نشر ملشور أنطونيا، باريس ١٩٣٧، ص : ٥٠، ٩٤، ١٧٤.

الاجتماعية التى أفرزت الحركة فى ضوء النمط الإقطاعى السائد يظل صمام الأمن الوحيد من الانزلاق فى التفسيرات الخاطئة.

والتأكيد على ربطها بتلك الأوضاع لا يخلو من مغزى، فلو افترضنا انعدام سيادة الإقطاعية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لكان بالإمكان أن تبقى الحركة الحفصونية مجرد حركة ضعيفة عابرة، وربما غير معروفة، فلابد إذن من هذا الربط.

عرفت السلطة المركزية الأندلسية خلال الفترة التى اندلعت فيها حركة ابن حفصون أوج ضعفها، ونجح قادة الجيش فى الاستقلال عنها وتأسيس كيانات مستقلة، وتغيرت البنية السياسية تبعًا لذلك، فزالت هيبة الإمارة. كل ذلك حد من نفوذ حكومة قرطبة على رعاياها، وكانت أدنى إشارة للثورة كفيلة بأن تستجيب لها عواطف الجماهير الذين عانوا من ضغط عمال الكور والمقطعين. وهذا ما يفسر تحول ابن حفصون من مجرد قاطع طريق إلى قائد ثورة محنك فى سرعة خارقة للعادة. ولكن فى أى اطار ندرج هذه الثورة انطلاقًا من المعطيات نفسها التى أفرزها النظام الاقطاعى؟.

إذا كانت أوروبا قد عرفت ثورات فلاحية مناهضة للاقطاع[٢٣]، فإن ثورة ابن حفصون جاءت لتعبرالاتجاه نفسه. ومن السذاجة اعتبارها حركة موجهة ضد شخص الأمير فحسب كما ذهب إلى ذلك أحد الدارسين[٢٤]. إنها ثورة مزارعين وأقنان وعبيد ناضلوا ضد اضطهاد

---

(٢٣) عن هذه النضالات، انظر : كبروق : المشاعة ، الرق ، الإقطاع ، التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٧٩، ص : ١١٩.

(٢٤) Piquet : L'Espagne des maures, paris 1946, p : 42.

السلطة الإقطاعية وأساليبها القمعية. ذكر ابن عذاري[٢٥] أن زعيمها خاطب أنصاره بقوله : «طالما عنف عليكم السلطان، وانتزع أموالكم وحملكم فوق طاقتكم وأذلتكم العرب واستعبدتكم، وإنما أريد أن أقوم بثاركم وأخرجكم من عبوديتكم» فاستكناه هذا النص البالغ الخطورة يكشف النقاب عن مشاركة العبيد والأقنان في الحركة الحفصونية، مما ينهض حجة على مضمونها الاجتماعي. ولا غرو فإن أهالي الأرياف المستضعفين استجابوا لهذا النداء من تلقاء أنفسهم، بحماس منقطع النظير. ووصفهم من قبل المؤرخين بأنهم «شطار الناس وشرارهم» يقوم قرينة على بعدها الاجتماعي أيضًا.

أما مضمونها الطبقي فيتجلى في صراعها ضد الفقهاء الممثلين للأرستقراطية الإقطاعية إذا أنهم حملوا عليها حملة شعواء، واعتبروا المناطق التي سيطر عليها ابن حفصون «دار حرب»[٢٦] و«معصية من عند الله»[٢٧].

ولاشك أن هذا المضمون الاجتماعي للحركة هو ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأنه «من العسير أن تعيش حركة ثورية نحو ما يقرب من الاربعين عامًا، وتأخذ جل اهتمام السلطة فلا تنال منها دون أن يكون لها

---

(٢٥) البيان جـ ٢، ص : ١١٤.

(٢٦) ابن سهل : نوازل الأحكام، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ق ٣٧٠ ص : ٢٠٦.

(٢٧) DO`Y, OP, cit, p : 164.

طرح اجتماعي معين يلامس عواطف الفئات الشعبية التي كانت عماد هذه الحركة والمصدر الذي يغذيها بالدماء الجديدة» (٢٨).

كذلك يمكن فهم المغزى الاجتماعي للحركة الحفصونية ومناهضتها السافرة للطبقة الإقطاعية في ضوء ما شهده الشرق الإسلامي في ذات الفترة. فالإقطاع عرف انتشارًا واسعًا في هذا الجناح من العالم الإسلامي، فقامت ثورات المزارعين وأهمها ثورة الزنج التي يشهد كل المؤرخين - قدامى ومحدثين - أنها جاءت كرد فعل ضد تفاقم الإقطاع(٢٩). وانطلاقًا من وحدة الظاهرة في العالم الإسلامي لا نتردد في الجزم بأن الحركة الحفصونية جاءت ضمن ثورات الفلاحين المعارضة للإقطاع.

لقد انطلقت شرارتها الأولى من كورة ريه سنة ٢٦٥ هـ عندما بدأ عامل الأمير في التضييق على المزارعين ومطالبتهم ببقايا عشور تأخرت عليهم، واشتطاطه في إغرامهم «فامتنعوا عليه واعتصموا بجبالهم وتأهبوا للدفاع عن أنفسهم»(٣٠). غير أن هذه الانتفاضة لم تتمكن من تحقيق نتيجة تذكر على الصعيد السياسي لافتقارها إلى القيادة والتوجيه، فوجدت ضالّتها في شخص عمر بن حفصون الذي انسلخ عن طبقته الأرستقراطية، وارتمى في أحضان الطبقات المسحوقة. وكان قد تعود على الاعتصام بالجبال ومقاومة الجند السلطاني واعتراض سبيله.

---

(٢٨) بيضون : الدولة العربية في أسبانيا. بيروت ١٩٧٨، ص :٢٧٩.

(٢٩) اميل توما : الحركات الاجتماعية في الإسلام ببيروت ١٩٧٨، ص : ١١٠. الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي بيروت ١٩٧٨، ص ٧٣.

(٣٠) ابن حيان ق ٢، ص : ٣٩٢.

وفي الوقت الذى قامت فيه الهيّة المذكورة، كان قد التجأ إلى تاهرت فرارًا من بطش عامل الامير على الكورة، وظل يعيش فى هذه المدينة متستراً، نظراً للعلاقة الودية القائمة بين قرطبة وتاهرت[٣١]. وتمكن من العثور على عمل متواضع عند أحد الخياطين، ظل يكتسب منه قوته اليومى.

وتذكر الرواية العربية لقاءه بأحد الشيوخ الذى تنبأ له بقيادة الثورة. ومع تحفظنا على الطابع الاسطورى لهذه الرواية، فإنها تحمل مغزى اجتماعيًا يظهر جليًا عندما خاطب الشيخ زعيم الحركة : «أتحارب الفقر بإبرة»، وطلب منه أن يلتحق بالأندلس لينتزع انتفاضة الفلاحين والعبيد، بعد أن ذكره بسوء أوضاعهم وما يتعرضون له من أساليب الاستغلال الفاحش من جانب الأرستقراطية العسكرية.

وإذا كانت كلمات الشيخ التى تشبه أقوال الرسل على حد تعبير دوزى[٣٢] هو ما أثر فى هذا القائد المغمور، وجعله يبحر توا نحو الأندلس فإننا نميل إلى الاعتقاد أن التجاءه إلى تاهرت لم يكن نهائيًا، وإلا فكيف يعقل أن يلجأ إلى عاصمة دولة موالية لحكومة قرطبة ؟ إن الاغلب على الظن هو أن نية العودة إلى الأندلس كانت مرسومة ضمن خطة هذا الزعيم الذى اطلّع عن كثب على أحوال الأندلس السياسية، فعلم أن الحركات الانفصالية فى الثغور أخذت من اهتمام الامارة الشىء الكثير، وأن نجاح ثورة فلاحى ريه أصبح واردًا فى الحسبان.

وبعودة ابن حفصون بدأت الحركة مرحلتها الأولى التى يمكن أ

(٣١) محمود إسماعيل : «مغربيات» دراسات جديدة، فاس ١٩٧٧، ص : ١٧١.

(٣٢) Histoire des musulmans d' Esp. p : 14.

نطلق عليها مرحلة المقاومة اليائسة. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ انطلاق هذه المرحلة فجعلوها ما بين ٢٦٥ و٢٧٠ هـ.(٢٣) وهذا الاختلاف لا يخلو من مغزى إذ أن سنة ٢٦٥ هـ تعتبر كما أشار إلى ذلك ابن حيان، مقدمة للحركة الحفصونية، وهى السنة التى وقعت فيها انتفاضة فلاحى كورة ريه لما أجبرهم الوالى على دفع العشور، وهذا يعنى أن ابن حفصون الذى بدأت ثورته إبان عودته سنة ٢٦٧ هـ لم يكن سوى زعيم شعبى أفرزته تلك الانتفاضات، ولم يكن هو صانعها.

وأعطت عودته لكورة ريه نفساً جديداً لانتفاضة الفلاحين بعد أن أخمدت. وبدأ على التو نشاطه بتكوين عصابات سرية تضم أربعين رجلا كانوا فى خدمة أحد أعمامه(٢٤). وانطلقت هذه الجماعة بالإغارة على ضياع

---

(٢٣) يجعل ابن عسكر سنة ٢٦٥ هـ بداية ثورة ابن حفصون : انظره «فقهاء مالقة وأدبائهم.» مخطوط الخزانة الملكية رقم ١١٠٥٥ ص : ١٧٥ بينما يجعل مؤرخ مجهول انطلاق الثورة سنة ٢٦٦ هـ انظر مجهول : «ذكر بلاد الأندلس »، مخطوط الخزانة الملكية رقم ١٥٢٨ ص : ١٧٣ فى حين يجعل ابن خلدون ابتداء الثورة سنة ٢٧٠ هـ بينما يردها ابن حيان إلى سنة ٢٧٦ هـ ولكنه يشير إلى أن سنة ٢٦٥ هـ كانت مقدمة الحركة، انظر : المقتبس : القطعة الخاصة بأواخر عهد عبد الرحمن الأوسط ومعظم عهد الأمير محمد. حققها محمود مكي، بيروت ١٩٧٣، ص : ٢٩٣. أما الرازى فنعرف من خلال ما نقله عن صاحب المعيار أن الحركة ابتدأت سنة ٢٦٧ هـ وعنه نقل ابن حيان، انظر الونشريسى : «المعيار». بيروت ١٩٨١ جـ ١٠، ص : ١٠٣. ابن الأثير وابن عذارى يتفقان على السنة نفسها انظر : الكامل فى التاريخ بيروت ١٩٦٥، جـ ٧، ص : ٣٦١. و«البيان» جـ ٢، ص: ١٠٤.

(٢٤) Palencia : Histoira de Espagna, p : 31 وانظر كذلك : Simonet : Historia de los Mozara, p : 515.

المقطعين، خاصة الموجودة منها في سهل قمبابية Campillos وقرطبة نفسها(٣٥). وقد أورد أحد الباحثين(٣٦) ما يدل على أن المهاجمين وجهوا نشاطهم ضد الأرستقراطية الإقطاعية، وكثيراً ما رددوا مع نشوة نجاح عملياتهم «أن ضيعاتهم أقفرت، ومزارعهم خربت».

وبعد نجاحات أولية، اتخذت هذه الجماعة لنفسها قاعدة تمارس منها حرب العصابات وهي قلعة ببشتر التي يصفها الرازي بأنها «وكر الفتنة ومبعث الفرقة وأم الدواهي وسبب البلاء»(٣٧). ولاشك أن موقعها يفسر ما حصدتها الجماعة من انتصارات، فهي لا تبعد عن العاصمة إلا بحوالي ثلاثين فرسخاً(٣٨)، واتخذ بناؤها شكل صخرة صماء من جميع النواحي(٣٩)، فكانت في «نهاية الامتناع والتحصين»(٤٠) فضلا عن أن الوصول إليها يتطلب المرور بخوانق جبلية وعرة لا تسمح بمرور أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص. كما أن وجود قرى غزيرة المياه بمحاذاة الحصن جعلها في مأمن من المجاعات(٤١).

---

(٣٥) op, cit, p : 304, Provencal.

(٣٦) op, cit, p : 30 : Dozy.

(٣٧) ابن حيان : «المقتبس »، القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر، ص : ٢٢٥.

(٣٨) ياقوت : « معجم البلدان» بيروت (دون تاريخ) جـ ١، ص : ٣٣٢ ويحدد سيمونيت موقع ببشتر بأنه على بعد ١٠ كلم جنوب شرق رندة وهو Porenta الحالية. انظر المرجع السابق (بالأسبانية) ص : ٥١٣ هامش ٤.

(٣٩) ابن غالب :« فرحة الأنفس»، نشر لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد ١، جـ ٢ القاهرة ١٩٥٥، ص : ٢٩٥.

(٤٠) الادريسي : «وصف المغرب والأندلس » نشر دوزي و Goege ليدن ١٨٣٤، ص: ٢٠٤.

(٤١) بدر : «دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها»، الطبعة ٢ جـ ١ ص : ٢٤٢، ٢٤٣.

ولأول وهلة، اعتبرت الإمارة أن الحركة مجرد عصابة من اللصوص، فاكتفت بإرسال قوة صغيرة بقيادة عامل الكورة لتأديبها، ولكن ابن حفصون الذى تكاثر أنصاره ألحق بها هزيمة ماحقة، ولم تجد معه نفعاً الحملة الثانية التى عالجته. فلما شعرت بخطورة الموقف بعثت بقائد الجيوش نفسه مع كتيبة مهمة تمكنت من إجهاض الحركة وإلقاء القبض على زعيمها. وحاولت الإمارة مساومته فألحقته بمصاف الحشم سنة ٢٧٠ هـ [٤٢].

غير أن وجود زعيم الحركة في بلاط الأمير لم يكن الهدف الذى ناضل من أجله، ولذلك سرعان مالاذ بالفرار من القصر والتحق بمعقل الثورة ببشتر سنة ٢٧١ هـ لاستئناف الثورة. ولا اعتبار لما حلل به أحد الدارسين[٤٣] هذه الخطوة من جانب زعيم الحركة من كونه لم يستطع أن يتكيف مع حياة المدينة، بل إن السبب يرجع كما يذكر ذلك أحد المؤرخين[٤٤] إلى أن صاحب المدينة أمر أن يعطى له شر الأطعمة، فما كان عليه إلا أن قابله واحتج عليه بشدة، فأهانه صاحب المدينة، مما أدى به إلى الخروج عن قرطبة واستئناف ثورته.

ومع رجوع ابن حفصون إلى ببشتر تبدأ المرحلة الثانية فى تاريخ الحركة، وهى مرحلة التنظيم الثورى المسلح. لقد التقى القائد بالفلاحين والعبيد وذكرهم بأنه لا يتوخى من تنظيم الحركة سوى مناهضة

---

(٤٢) ابن الأثير : « الكامل » جـ ٧، ص : ٣٦١.
(٤٣) Provençal : op, cit, p : 304.
(٤٤) ابن القوطية : افتتاح، ص : ١١١.

الارستقراطية الإقطاعية وتحرير الأهالي من العبودية[٤٥]. وتمكن من إلهاب حماسهم، فاتسعت قاعدة حركته، وأصبح لها أهداف وبرنامج سياسي واضح. ولم يألُ جهداً في شرح برنامجه والدعوة إلى الالتفاف حوله، فوجه دعاته إلى كافة أنحاء الأندلس لهذا الغرض[٤٦]. وبعد أن اشتد ساعد الحركة الحفصونية دخلت في صراع سافر مع السلطة.

ولسنا بصدد عرض تفصيلات الجانب العسكري والملاحم البطولية التي حققتها الحركة، بل نكتفي بذكر أهمها دون الخوض في الجزئيات، وذلك في ضوء التطور الذي عرفته الحقبة الإقطاعية نفسها.

ففي سنة ٢٧١ هـ حاصر الجيش السلطاني معقل الثوار، غير أنه لم يفز بطائل. وكان ذلك في وقت تفاقمت فيه التجزئة السياسية، ونشأت إمارات إقطاعية جديدة أجبر الأمير على التصدي لها. وهذا يعني أنه كلما تفاقم الإقطاع وتعاظمت الحركة الحفصونية وزادت اتساعاً وشمولا. وإلى حدود سنة ٢٧٤ هـ دخلت تحت سلطتها بعض المناطق مثل ريه ورنده وحصن الحامة.

وبالرغم مما عرف عن الأمير المنذر من جد وعزم في القضاء على الثورات، فإن كل حملاته ضد المواقع الحفصونية ذهبت هباء[٤٧]، بل اضطر إلى عقد هدنة مع زعيم الثورة تبين له فيما بعد أنها لم تكن سوى خدعة حرب استفاد منها خصمه لإعادة تنظيم قواته. وعاد ابن حفصون لمحاربة

---

(٤٥) ابن عذاري : م. س. جـ ٢، ص : ١١٤.

(٤٦) Simonet, op, cit, p : 158.

(٤٧) ابن عذاري : م. س. جـ ٢، ص : ١٢٥.

الجيوش السلطانية[٤٨]، مستعملا أساليب التجسس لمعرفة تحركات عدوه واكتشاف عوراته[٤٩] ومتبعًا أسلوب الحصار الاقتصادى لإضعافه[٥٠].

وبعد سلسلة من الانتصارات، أخذ عوام البوادى يتدفقون على حركته، فبدأت سلطته تتسع حتى شملت كورة ريه وارشذونة ومالقة وجيان[٥١]، وهنا دخلت الحركة الحفصونية مرحلتها الثالثة وهى مرحلة إقرار السلطة.

وترتبط هذه المرحلة الجديدة بالنمط الإقطاعى الذى عرف ذروته خلال عهد الأمير عبد الله، فبمجرد ما آلت إليه الامارة، ظهر ضعف السلطة المركزية أكثر من ذى قبل. كما أن بيت المال عرف الإفلاس فى عهد هذا الأمير بالذات، فلجأ إلى جلب العسكر المرتزق، ومن ثم انفصل عنه كبار قادة الجند العربى، واضطر إلى الاعتراف بهم، وإقطاعهم المناطق التى استولوا عليها إقطاع تسجيل[٥٢]، ففقدت الإمارة هيبتها واختل نظام الوراثة وهى نقطة ضعف استغلتها الحركة الحفصونية فى تحقيق نجاحها لأن التبدل السريع فى الأمراء واغتيال بعضهم كان يتطلب وقتًا

---

(٤٨) ابن عبد ربه : «العقد الفريد»، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الابيارى، القاهرة ١٩٦٥ جـ ٤ ، ص : ٤٩٧ – ابن خلدون : م. س . جـ ٤ ص : ١٣٥ – ابن الخطيب «أعمال الأعلام» تحقيق بروفنسال، بيروت ١٩٥٦، ص : ٣١.

(٤٩) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٧.

(٥٠) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» مخطوطة الخزانة الملكية رقم ٦٩١٦ ورقة ٥ الوجه ٢ وينقل قول ابن حفصون أثناء حصاره لأحد الحصون : «والله لأقطعن شجركم ولأفسدن زرعكم».

(٥١) ابن الخطيب : «الإحاطة» جـ ٤ ص : ٣٩.

(٥٢) لقد عالجنا هذا النوع من الإقطاع فى كتابنا : «أثر الإقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى»، ص : ١٨٣ – ١٨٥.

كبيراً لتوجيه الضربة القاضية لها ففى ظل هذه المعطيات التى خلّفها تفاقم الإقطاع كان من الطبيعي أن تتحول الحركة الحفصونية من حركة مسلحة إلى إمارة لها كل مقومات الدولة.

ومع أن بداية حكم الأمير عبد الله عرفت توقيع هدنة مع الحركة الحفصونية وتعيين زعيمها حاكمًا على كورة ريه بالاشتراك مع وال يمثل حكومة قرطبة، فإن ذلك لم يكن سوى فرصة اهتبلها ابن حفصون لإحكام تنظيماته. ثم ما لبث أن استأنف الثورة فطرد عامل الأمير، وأرسل أحد مساعديه إلى النواحي القريبة مثل استجه ولشبونه واستطاع أن يوقع هزيمة نكراء بقائد جيوش الإمارة(٥٣).

واتسعت المناطق التي بسطت عليها الثورة سلطتها خاصة عندما استولت على حصن «بلاى» وهو نقطة استراتيجية تشرف على العاصمة قرطبة. واستطاعت أن تبث الخوف والذعر فى الأمير وحاشيته. وبلغ بها الأمر إلى درجة التحدى عندما تقدم أحد الفرسان الذين يشكلون قوتها، فاقتحم القنطرة التى تفصل قواته عن الأمير(٥٤)، بل ذهب إلى حد إحراق الخيمة السلطانية(٥٥) وبدا أن العاصمة نفسها أصبحت وشيكة السقوط فى قبضة الثوار، فأخذ الفقهاء كعادتهم يصفون انتصارات الحركة الحفصونية بأنها عقاب من الله للمسلمين، وأن سبب ذلك راجع إلى الفسوق والمجون الذى ساد قرطبة(٥٦).

---

(٥٣) ابن حيان : «المقتبس »، القطعة الخاصة بعهد الأمير عبد الله ص : ٥١.

(٥٤) مجهول : أخبار مجموعة نشر مدريد ١٨٦٧ ص : ١٥١.

(٥٥) Palencia, op, cit, p : 31

(٥٦) انظر ابن حبيب : «التاريخ الكبير لعبد الملك بن حبيب» مخطوط المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد رقم ٩.

وعندما تفاقمت الأمور إلى هذا الحد، قررت الإمارة أن تتوجه بكل ثقلها لاستئصال شأفة الثوار، فخاضت ضدهم معركة ضارية هي معركة «بلاى» سنة ٢٧٧ هـ[٥٧] وتعتبر هذه الوقعة من المعارك الحاسمة حتى أنها «انست كل غزاة تقدمتها»[٥٨]. وتفسير انتصار جيوش الإمارة فى هذه المعركة يعزى إلى الكثرة الهائلة فى عددها، فإذا كانت المصادر تذكر أن قوات الثورة بلغت ضعف جيش الإمارة[٥٩]، فإن مؤرخًا[٦٠] انفرد برواية يصف فيها المدد الذى وصل لإعانة العسكر الرسمى بأنه «مثل الليل فى انحدار السيل».

ويحاول مؤرخو البلاط أن يجعلوا من هذه المعركة نهاية للحركة الحفصونية حتى أن ابن الخطيب نقل عمن سبقه أنه منذئذ «أدبر أمر ابن حفصون، وتوقف ظهوره» ولكن الأحداث التالية دلت على عدم صحة هذا الزعم. فبعد سنتين دخل ابن حفصون «الدخلة الثانية»[٦١]، وهاجم الإمارة الإقطاعية التى أسسها سعيد بن جودى، ولم يبق أمامه سوى

---

(٥٧) ثمة اختلاف بين ابن الخطيب الذى يجعل تاريخ وقوع هذه المعركة سنة ٢٧٧ هـ وابن عذارى الذى يجعلها سنة ٢٧٨ هـ انظر «أعمال الأعلام» ص : ٣١ و«البيان» جـ ٢ ص : ١٢٣. وحول تفاصيل هذه المعركة انظر : Dozy :73 - 69 : op, cit , p

(٥٨) ابن عبد ربه : م. س، جـ ٤ ص : ٤٩٧.

(٥٩) يذكر ابن عذارى أن جيش الثورة الحفصونية بلغ ٣٠ ألفا بينما كان جيش الإمارة ١٨ ألفا. فقط : انظر : م. س، ص : ١٠٣.

(٦٠) ابن عبد ربه : م. س، ص : ٤٠٨.

(٦١) ابن عذارى : م. س، ص : ١٢٨.

حصن «بلاى» ليرجع إلى ما كان عليه(٦٢). ولا أدل على بقائه فى موقف قوة من شهادة أحد المؤرخين(٦٣) بأنه «استقرت حاله فى اعتزاز إلى أن هلك». وهذا راجع حسبما نعتقد إلى انشغال الإمارة بمحاربة الحركات الانفصالية وهجمات الممالك النصرانية فى الشمال.

حقًا إن هذه المعركة خلفت نتائج كانت من فى صالح الإمارة، من بينها خضوع استجه وأرشذونه وألبيرة وجيان، ثم رد الاعتبار لها هى نفسها. لكن هذا الخضوع لم يكن إلا مؤقتًا(٦٤)، ولم تكن المعركة فاصلة كما انتهى إلى ذلك أحد الدارسين(٦٥). لاشك أن الحركة الحفصونية فقدت معنويتها فى الخارج، وخاصة تجاه أعداء الأمويين الذين ترقبوا بلهفة انتصار ابن حفصون، وهذا ما يفسر البرودة التى أصبح يستقبل بها سفراؤه(٦٦)، ولكنها مع ذلك بقيت صامدة.

غير أن الثورة الحفصونية عرفت تحولا واضحًا مع أيلولة الخلافة إلى عبد الرحمن الناصر الذى استأسد فى القضاء على التجزئة الإقطاعية، عندئذ دخلت الثورة مرحلة التقوقع والانهيار بحكم ظروف ومعطيات العصر الجديد : عصر الخلافة وانحلال الإقطاع.

لقد بدأت الإمارات الإقطاعية تعلن دخولها فى حصيرة الدولة،

---

(٦٢) سيمون حايك : الناصر لدين الله طبعة ١٩٦٢ (دون ذكر مكان الطبع) ص : ٥٠.

(٦٣) الونشريسى : المعيار جـ ١٠، ص : ١١٢ ينقل ذلك عن ابن القوطية.

(٦٤) Palencia, op, cit, p : 32.

(٦٥) عنان : «دولة الإسلام فى الأندلس» القاهرة ١٩٦٠ (ط ٣) ص : ٣٢٩.

(٦٦) op, cit, p : 75 : Dozy.

وظهرت قوة الحكم المركزى من جديد، وبدأ قادة العسكر يتخلون عن كبريائهم، لذلك كان من الحتمى أن تدخل الحركة الحفصونية فى مرحلتها الأخيرة مادامت مبرراتها لم تعد قائمة، إذ كانت تقاوم السلطة الإقطاعية بينما مثل عصر الخليفة الناصر بداية عصر جديد جاء على أنقاض الإقطاع، ومن ثم نفهم هذا التحول الذى عرفته الثورة، والذى انتهى بتصدعها.

وأول مظاهر هذا الانهيار تمثل فى تدهور نشاطها العسكرى نتيجة فقدانها لقاعدتها المادية ، إذ تمكنت جيوش الناصر من الاستيلاء على الجزيرة الخضراء التى كانت تؤمها السفن التجارية. وكانت الاستفادة من نشاط هذه السفن إحدى الأسس المادية الرئيسية التى ارتكز عليها نجاح الثوار «فعظم على الفسقة ما حل بهم فيها وعدموه من منفعتها»[٦٧]، وانحطت معنوياتهم بعد انقطاع خطوط التموين التى أمنت لهم حاجياتهم.

أما المظهر الثانى فهو تخلى القاعدة الشعبية عنها. ولا يخالجنا شك فى أن ذلك بدأ منذ سنة ٢٨٦ هـ عندما أعلن ابن حفصون ارتداده عن الإسلام، ولكنه بلغ مداه عندما آلت الخلافة إلى الناصر.

وإذا كان المؤرخون - قدامى ومحدثون - يفسرون انسلاخ أنصار الحركة بتنصر قائدها، فإن التفسير السوى يرجع إلى المعطيات الجديدة المتمثلة فى التحولات الاقتصادية التى طرأت إبان حكم الناصر، وبداية انتهاء الحقبة الإقطاعية.

---

(٦٧) ابن حيان : «المقتبس»، القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر ص : ٨٧ - ابن عذارى: البيان جـ ٢، ص : ١٦٥.

فإذا كان تنصر زعيم الحركة حقيقة لامراء فيها[٦٨]، فإن إعلانها بشكل سافر خلال المرحلة الأخيرة من عمر الحركة أمر له دلالة. فهل كان ابن حفصون - العقل المفكر للثورة - يجهل عواقب هذا الإعلان وهو يعلم أن المسلمين يشكلون لحمة ثورته ؟ ربما اتخذ ذلك كخطة سياسية أكثر منها عقائدية لجلب عطف ألفونسو الثالث كما استخلص ذلك أحد الباحثين[٦٩]، ولكن هل غاب عن زعيم الحركة البعد الجغرافي بينهما وانشغال الملك المسيحي في محاربة أمراء الثغور المسلمين ؟.

مهما كانت دواعي ذلك، فلا يجب فصلها عن الإطار العام، وهو أن انسلاخ القاعدة الشعبية عن الحركة لم يأت بمحض الصدفة، وإنما جاء منسجمًا مع معطيات الظروف الجديدة، حيث بدأ المد الإقطاعي يعرف تراجعًا قبل أن ينحل نهائيًا.

غير أن ارتداد زعيم الحركة عن الإسلام أثر على مسارها، فانفصل عنه قادته الكبار ومن بينهم ابن الخليع الذى أعلن الحرب ضده. واستغل الفقهاء هذا الارتداد ليصبوا عليه جام غضبهم، ويخاطبوا عواطف المسلمين لكى يقفوا وقفة رجل واحد ضد «عميد الكافرين»، بل رأوا أن جهاده أصبح فريضة على كل مسلم[٧٠].

---

(٦٨) تعطى الرواية العربية كثيرًا من الدلائل حول تنصرابن حفصون منها مثلا دعوته لطالب بن مولود - أحد اتباعه باعتناق المسيحية. انظر : ابن حيان : م. س. ص : ٢١٦ - مجهول : نص أندلسي ص : ٧٦ ويذكر ابن الخطيب فى الاحاطة جـ ٣ ص : ٢٧٩ أن المطرف بن الأمير عبد الله هاجم كنيسة فى ببشتر فهب مع النصارى للدفاع عنها.

(٦٩) بيضون : «الدولة العربية فى أسبانيا»، ص : ٢٧٩.

(٧٠) ابن عذارى : م. س. جـ ٢ ص : ١٣٩.

إن هذه المعطيات الجديدة التي ذهبت بالحقبة الإقطاعية نحو نهايتها، أثرت في صيرورة الثورة الحفصونية إذ أن زعيمها عول على المصالحة مع النظام السياسي الجديد، وأعلن دخوله في حظيرة الدولة سنة ٣٠٢ هـ. ويذكر ابن حيان(٧١) تفهم الناصر لمغزى هذه الحركة الثورية وإعطاءه الأمان لزعيمها ثم تبادل الهدايا بين الجانبين(٧٢). وقد قضى ابن حفصون أواخر أيام حياته في البلاط إلى أن اختطفته يد المنون سنة ٣٠٥ هـ(٧٣).

لكن استسلام زعيم الحركة لم يكن معناه انطواء صفحتها الأخيرة، لأن علم الثورة عاد ليرتفع من جديد في قلعة ببشتر على يد أبنائه الذين اضطروا لمحاربة أبيهم بعد أن أصبح «انتهازياً» في نظرهم. ورغم أن الزعماء الجدد كانوا مشحونين بطاقة جبارة، إلا أن العصر لم يكن عصر الحركات المناهضة للاقطاع. ما دام النظام السياسي الجديد جاء على أنقاضه، ولذلك فإن صراع الإمارة معهم لم يدم طويلا. وساهم في إنهائه صراع زعماء الحركة أنفسهم، كذا الانشقاقات التي حدثت داخل صفوفهم. وحسبنا أن جعفر بن حفصون الذي تولى زعامة الحركة بعد أبيه لقي مصرعه على يد أنصاره في ببشتر، وبتدبير من أخيه سليمان الذي خلفه. وكان الأخير قد عقد سلماً مع الامارة، ولكنه لاذ بالفرار من قرطبة والتحق

---

(٧١) المقتبس : م. س. ص : ١١٢ ويذكر : «فكان الناصر لدين الله مع شموله جميع المارقين بالنبذ والمحادة وتصميمه في حوشهم إلى الجماعة ودفعه عن كافتهم الهوادة ينطوي لزعيمهم هذا المارق على ولث رعاية وراء وجه يجد به السبل إلى مكافأة يده».

(٧٢) ابن الخطيب : «أعمال الأعلام»، ص : ٣٤.

(٧٣) ابن عذاري : م. س. ص : ١٧١.

ببشتر، لاستئناف الثورة[٧٤]. غير أن مؤامرة حيكت ضده من قبل أهالى ببشتر، ورغم الاحتياطات التى اتخذها، فقد تم قتله بطريقة مشوهة سنة ٣١٤ هـ. فى حين رضخ أخوه حفص للأمر الواقع، فاستسلم للإمارة فى السنة الموالية. وتم فتح ببشتر التى انطلقت منها الحركة الحفصونية سلمًا بعد حصار طويل الأمد[٧٥]. وبذلك «انقرض أمر بـ بن حفصون»[٧٦]، وانتهت هذه الثورة التى دامت حوالى نصف قرن.

ولا يعزى فشل الحركة الحفصونية إلى خططها الغامضة، وانعدام النظام العقائدى فيها كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[٧٧] فالخطب التى وجهها زعيم الثورة، وبثه للدعاة فى كافة أرجاء الأندلس كما أسلفنا القول، ينهض حجة على برنامجها الواضح، وهو استئصال شأفة الإمارة التى رأت فيها سلطة إقطاعية مستبدة. ومن المفيد أن نورد نصًا يوضح خطة ابن حفصون وعزمه على تأسيس دولة منذ بداية الحركة. فقد أورد صاحب «فقهاء مالقة وأدباؤهم» أن أحد الفقهاء ويدعى عامر بن معاوية لقى ابن حفصون قبل أن يؤسس دولته فقال له : «اتق الله إذا ملكت رقابهم»[٧٨].

ونعتقد أن فشلها يرجع أساسًا إلى انحلال النظام الإقطاعى وتغير البنية السياسية، وعودة الحكم المركزى مع بداية الصحوة البورجوازية التى

---

(٧٤) ابن حيان : م. س. ص : ١٠٤ - ابن عذارى : م. س. جـ ٢، ص : ١٩٢.

(٧٥) مجهول : نص أندلسى يتعلق بالستين الأولى من حكم الخليفة الناصر لدين الله نشره بروفنسال وكرسية غومس مدريد ١٩٥٠، ص : ١٩٥.

(٧٦) ابن حيان : م. س. ص : ٢١٢ - ٢١٣ - ابن عذارى : م. س. ص : ١٩٥.

(٧٧) زكار : «تاريخ العرب والإسلام»، ص : ٤٧٤.

(٧٨) ابن عسكر : فقهاء مالقة وأدباؤهم ورقة ١٠٦.

عرفتها الأندلس فى بداية القرن الرابع الهجرى، هذا بالإضافة إلى ما اعترى الحركة نفسها من انقسامات داخلية(٧٩).

وبعد أن عرضنا لأهم مراحل تطور الحركة الحفصونية التى ضمت معظم الفلاحين والأقنان والعبيد الرازحين تحت نير الارستقراطية الإقطاعية، نتساءل الآن عن النتائج المترتبة عنها.

إن أهم تلك النتائج تمثلت فى إقامة حكومة ثورية شعبية لها نظامها الخاص، ثم إقرار الأمن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتخفيض الضرائب عن الفلاحين وتحرير العبيد والاقنان وحماية المستضعفين.

لقد قدر للحركة أن تتوج نضالها بإنشاء إمارة مستقلة لها دورها الأمني والاقتصادي والعسكري، وتقوم على رأسها حكومة «ثورية» بكل ما تعنيه الكلمة، لا من حيث المبادىء التي استهوت آلاف المزارعين المشحونين بالكراهية ضد «طغيان الأرستقراطية العربية» ولا من حيث القدرة التنظيمية المتفوقة التي كانت من أبرز ملامح هذه الحركة والعامل المهم فى استمراريتها دون تعثر(٨٠).

وإذا كانت المصادر لا تمدنا بالقدر الكافي لمعرفة النظام السياسى الذى أقامته الحركة الحفصونية، فثمة إشارات طفيفة يمكن أن تلقي بعض الأضواء على الموضوع، وهو ما أغفلته الدراسات السابقة.

---

(٧٩) الونشريسي : «معيار» جـ ١٠، ص : ١٤٠.

(٨٠) بيضون : م. س. ص : ٢٨٠.

لقد صار ابن حفصون الرئيس الفعلي لإمارة تبسط سلطتها على جنوب الأندلس، وأصبح هو الذى يعين الموظفين ويعزلهم، فقد ذكر ابن حيان[٨١] أنه عزل جعفر بن مقسم عن السقافة ثم ولاه إياها بعد ذلك، وأحاط نفسه بجماعة من «أطناب الدولة» وهم أكابر رجاله ووزراء حكومته[٨٢]. وعين عمالا ينوبون عنه فى المناطق التى خضعت لسلطته[٨٣]. كما أصبح له «أتباع» يشبهون العمال، ويقومون بإدارة الحصون البعيدة عن مناطق نفوذ الإمارة الحفصونية[٨٤]. ويذكر أحد المؤرخين في هذا الشأن أن «عيشون الملقب بالخير كان عاملا لابن حفصون على ريه»[٨٥].

وإذا صدقنا الروايات الرسمية المتحاملة، نستشف أن نظامه السياسي تميز بالاستبداد حيث أثر عنه قوله لأنصاره «أنا ربكم الأعلى»[٨٦]. ولكن يجب أن نفهم هذا الاستبداد فى إطار قانون الغاب الذى ساد الأندلس خلال هذه الحقبة، فلم يكن ابن حفصون أكثر من ساهر

---

(٨١) «المقتبس»، ص : ١٤٤.

(٨٢) نفسه، ص : ١١٣.

(٨٣) ابن عذارى : م. س، جـ ٢، ص : ١١٧ ويذكر أن الأمير المنذر بعد أن تغلب على قصبة أرشذونه «أسر عامل ابن حفصون».

(٨٤) مجهول : نص أندلسي، ص : ٣٧.

(٨٥) ابن عسكر :« فقهاء مالقة وأدباؤهم » ورقة ١٧٨.

(٨٦) ابن عذارى : م. س، جـ ٢، ص : ١١٨.

على إقرار الأمن والاستقرار فى دولته الفتية، وهو عمل استوجب منه شيئا من الصـرامة فى مجتمع يعج بالفوضى، والضرب على أيدى المشاغبين والمناهضين للثورة، وكل من يقف ضد العدالة الاجتماعية. ولا غرو فإن أهالى ريه هم الذين اختاروه من تلقاء أنفسهم «وقلدوه رياستهم»[٨٧] ولم يفرض نفسه عليهم البتة، هذا فضلا عن أنه كان محبوبًا من طرف جميع رعيته بفضل خصاله الحميدة، إذ كان شجاعًا متواضعًا، جوادًا رفيقًا بالمستضعفين، متوخيًا العدالة، مصداق ذلك اعتياده على تقسيم الغنائم بين جنوده[٨٨].

هذه الصفات كلها بصمت النظام السياسى الذى أقامه، فتميز باللين مع المستضعفين والشدة مع الأرستقراطية، فتمكن بذلك من اقرار الأمن الذي عجزت عن تحقيقه السلطة المركزية «فكان شديد الغيرة، حافظًا للحرمة، وكان ذلك مما يمثل النفوس إليه»[٨٨م] ومن مظاهر سيادة الأمن فى ربوع إمارته أن المرأة كانت تسافر من مدينة إلى أخرى بمالها ومتاعها دون أن يعترض سبيلها معترض[٨٩]. ولعل تردد هذه الرواية لدى جمهرة

---

(٨٧) الونشريسى : «المعيار»، جـ ١٠، ص : ١١٠.

(٨٨) هذا ما يفهم من خلال هذه الرواية التى ذكر صاحبها أن عامل الأمير انهزم أمام ابن حفصون وترك غنائم «أنهبها عمر وأصحابه» انظر : ن. م. ص : ١١٠.

(٨٨ م) نفسه، ص : ١١٢.

(٨٩) ابن عذارى : م. س. ص : ١١٤.

المؤرخين وإعطائهم مثالا بالمرأة يوضح ما عانت منه الأندلس من غياب سلطة حازمة، وهو ما تمكنت الحركة الحفصونية من تثبيته، فلم يكن جزاء من يمد يده إلى امرأة إلا السيف، وتكفى أحيانًا شهادة طفل لتطبيق هذا الجزاء[٩٠].

لقد نجح زعيم الحركة الحفصونية فى إقرار الأمن والاستقرار، وإدارة منطقة مترامية الأطراف تضم كل بوادى الأندلس الجنوبية، إضافة إلى بعض المدن التي دخلت تحت سلطته. ولا أدل على اتساعها من أنها شارفت العاصمة قرطبة، ولم يبق بينها وبين مناطق نفوذه سوى مرحلة قصيرة. ويوضح ابن الخطيب[٩١] المناطق التي دخلت تحت نفوذه، فيذكر أنها شملت أكثر بلاد الموسطة بين ريه والجزيرة الخضراء والبيره وأحواز قرطبة.

ومن مظاهر سلطته أنه أخذ يجبى الضرائب بنفسه. هذه الضرائب التي اعتبرت ضرورية لتسيير جهاز دولة فتية. وليس ثمة حجة تدعم ما ذهب إليه أحد الدارسين[٩٢] من أنه اشتط في فرض المغارم. فالتأمل المنطقى يظهر أنه خففها بالمقارنة مع تلك التي فرضتها الإمارة. لقد ثار السكان بسببها سنة ٢٦٥ هـ إبان خضوعهم لحكومة قرطبة، أما وقد أصبحوا تحت

---

(٩٠) ابن عسكر : فقهاء مالقة، ص : ١٧٥.

(٩١) أعمال الأعلام، ص : ٢٥، ٣١.

(٩٢) Bertrand: Histoire d'Espagne, Paris, 1932, p : 180.

رعاية قائد شعبي من طينتهم، فإنهم رضوا بأدائها عن اقتناع بعد أن خففت عنهم، ولم يكن ثمة ما يحول دون الثورة عليه لو أنه بالغ فيها. والثابت أنه لم يرهق المزارعين، بل قنع بما قدموه له عن طيب خاطر[٩٣]. ورغم تنصره لم يميز بين المسيحي والمسلم بل قام ببناء مسجد ضخم في ببشتر كان يؤمه المؤمنون ويرفعون من منابره الدعوة للثورة على السلطة الجائرة، وهذا ما يفسر خرابه على أيدي الناصر أثناء فتحه لببشتر[٩٤]. كما أن الحكومة الحفصونية لم تسلك سياسة عنصرية، بل تحالفت مع قوى عربية وبربرية. وظـل ابن حفصون نفسـه يعطـي الأسـبقية للعـرب أثناء قـيادة الجيوش[٩٥].

وحتى لا تعيش هذه الإمارة الفتية في عزلة، كان عليها أن توطد علاقاتها مع الخارج متوخية من ذلك هدفين : كسب الشرعية، والحصول على إمدادات لتقوية موقفها. وفي سبيل ذلك عين ابن حفصون سفراءه في الخارج [٩٦] واتصل ببلاط القيروان، فأرسل مبعوثين يحملان معهما

(٩٣) سيمون حايك : «الناصر لدين الله »، ص : ٤٥.

(٩٤) ابن حيان : م. س، ص : ٢٣٤.

(٩٥) ابن القوطية : افتتاح، ص : ١٢٧ حيث يقول : «وانصرف ابن حفصون وفنجيل» – زعيم عسكر ابن حجاج إلى مضربهما وكانا إذا اجتمعا لم يكن لابن حفصون أمر ولا نهي ولا تقديم ولا تأخير معه».

(٩٦) ابن خلدون : «العبر»، جـ ٤، ص : ١٣٩ ويذكر تبادل السفراء بين ابن مسلمة صاحب أشبيلية وابن حفصون.

هدايا . وسعى من اتصاله بالأغالبة إلى الحصول على وساطتهم لدى بغداد لتعترف به(٩٧)، وهي خطة دبلوماسية جريئة كادت أن تعطي نتائج مهمة لو تحققت إذ أن اعتراف القيروان وبغداد بشرعية دولته كان كفيلا باسترضاء الكثير من العرب والبربر المعارضين لإمارة قرطبة(٩٨). لكن الأمير الأغلبي رد رداً غامضاً، واكتفى بتحريضه على إثارة العراقيل في وجهها، ورد على هديته بهدية(٩٩).

وقد أثار الموقف الأغلبي من الإمارة الحفصونية آراء بعض المؤرخين فذهبوا إلى القول بأن عدم تأييد إبراهيم بن أحمد الأغلبي لابن حفصون يرجع إلى هزيمته في موقعة «بلاي» واعتناقه المسيحية. ولكن تأمل الحدثين يبين أن الفارق الزمني بينهما هو أكثر من عشر سنوات. ولم تكن هزيمة «بلاي» كما سبق القول الضربة القاصمة للحركة الحفصونية . فإذا كان الأمر يتعلق بالانتصارات، فالأولى بالأمير الأغلبي أن يتحمس للقضية الحفصونية في مرحلة ما بعد وقعة «بلاي»، وذلك لما حققته من حملات مظفرة خلال هذه المرحلة. والأغلب على الظن أن الأمير الأغلبي اتضح له

---

(٩٧) محمود إسماعيل : «الأغالبة» : سياستهم الخارجية»، طبعة البيضاء ١٩٧٨ (ط ٢) ص: ٢٣٠.

(٩٨) نفسه، ص : ١٢١.

(٩٩) يذكر دوزي أن إبراهيم بن أحمد الأغلبي طلب من ابن حفصون أن يتصرف كأن سجل الولاية على الأندلس قد أعطي له انظر : .op, cit, p : 63 : Dozy

البعد الاجتماعي الذي تحمله هذه الحركة وأنها جات مناهضة للإقطاع فأبى أن يعترف بحركة تشبه تلك الحركات التي أقضّت مضجعه هو نفسه.

وعلى أية حال، فإن فشل الحكومة الثورية في كسب الشرعية من القيروان وبغداد لم يفتّ في عضدها. فجددت محاولاتها بالاتصال مع الشيعة الفاطميين الذين أطاحوا بحكم الأغالبة فضلا عن كونهم أعداء للأمويين. ولعبت العوامل الاقتصادية دورها في هذا التقارب : فعبيد الله الشيعي كان مهتمًا بشؤون الأندلس، ومكنته إقامته في سجلماسة من التعرف عن كثب على أهمية الطرق والمسالك التجارية الرابطة بينها وبين السودان(١٠٠). وحاول استغلال هذه الفرصة، فأرسل سفنًا إلى الساحل الأندلسي، غير أن الناصر أتى عليها وأحرقها بكاملها(١٠١).

ونتيجة تقارب المصالح بدأت الدولة الحفصونية تظهر دعوة عبيد الله(١٠٢) وصار اسمه يتردد فوق منابرها(١٠٣)، ورد الشيعة الفاطميون

---

(١٠٠) الجنحاني : «دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي» بيروت ١٩٨٠، ص : ٧٧.

(١٠١) سالم : « البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس » ص : ١٧٤.

(١٠٢) ابن خلدون : «العبر» جـ ٤، ص : ١٣٥ - ابن حيان : م. س. ص : ٢١٩ - ٢٢٠.

(١٠٣) مجهول : « ذكر بلاد الأندلس وفضائلها» ص : ١٨٣.

بإرسال هدايا لابن حفصون مع رجلين لإقامة الدعوة(١٠٤)، غير أن هذه العلاقة الودية كان عمرها قصيرًا لأنها جاءت في وقت كانت التجزئة الإقطاعية في الأندلس تسير نحو النهاية، وهذا ما يفسر إرجاع ابن حفصون للداعيتين، ودخوله لحظيرة الدولة سنة ٣٠٢ هـ(١٠٥). ويكشف حرص الفاطميين وتفانيهم في دعم حركة ابن حفصون أنهم رأوا فيها حركة مناهضة للإقطاعية السائدة في الأندلس مع العلم أنهم أسسوا دولتهم على أنقاض الإقطاع الاغلبي.

وفي سبيل تدعيم نفوذها، اعتمدت إمارة ابن حفصون على سياسة الأحلاف، وكانت نتائجها أخطر بكثير من تحالف الإمارات الإقطاعية فيما بينها لدرجة أنها أربكت حكومة قرطبة. ولم يجد ابن حفصون حرجًا في التحالف مع أي جهة ولو كانت إمارة إقطاعية، وذلك من أجل تحقيق أهداف دولته، ولأنه تأكد أن النقيض الرئيسي يتجلى في الإمارة الأموية التي حملها مسؤولية ما آلت إليه أوضاع المزارعين بالإضافة إلى سوء الأحوال العامة، ولذلك تحالف مع ابن حجاج(١٠٦) وابن مسلمة(١٠٧)

---

(١٠٤) ابن الخطيب : م. س، ص : ٣٢.

(١٠٥) ابن خلدون : م. س، ص : ١٣٥.

(١٠٦) ابن الخطيب : م. س، ص : ٣٢.

(١٠٧) ابن حيان : م. س، ص : ٧٢.

صاحبي أشبيلية، وابن الزيات المستقل في الجزيرة الخضراء[108] ومع إمارة بني رفاعة[109] وخير بن شاكر صاحب شوذر[110] وسعيد بن مستنة[111]، وسعيد بن هذيل[112] وابن الشالية الذى وصلت درجة التحالف معه إلى حد المصاهرة[113].

واتسعت سياسة التحالف لتشمل بعض إمارات الثغور وكذا الممالك النصرانية فتحالفت الإمارة الحفصونية مع بنى قسى ومملكة شتوريس[114]، ومملكة نافارا[115]، إلى غير ذلك من التحالفات التى زادت الجمهورية الفتية مناعة ومتانة. بل بلغت سياسة التحالف القصر نفسه إذ تمكن ابن حفصون من استقطاب أحد الأمراء وهو محمد بن الأمير عبد الله وضمه إلى صفوفه قبل أن يفتك به أخوه المطرف[116].

---

(١٠٨) نفسه، ص : ٢١٣.

(١٠٩) ابن عذارى : م. س، جـ ٢، ص : ١٠٦.

(١١٠) نفسه، ص : ١٣٦.

(١١١) نفسه، ص : ١٣٩.

(١١٢) نفسه، ص : ١٤٥.

(١١٣) ابن الأبار : «كتاب الحلة السيراء» تحقيق حسين مؤنس القاهرة ١٩٦٣ جـ ١، ص: ٢٣٠.

(١١٤) Bertrand. op, cit, p : 178 : حجى : «أندلسيات» المجموعة ٢ بيروت ١٩٦٩، ص : ١٢٣.

(١١٥) Rossewst. op, cit, p : 360 :

(١١٦) ابن الأبار : م. س. جـ ٢، ص : ٣٦٧.

ومن النتائج السياسية الأخرى التي تمخضت عن الحركة الحفصونية مساهمتها في الإبقاء على التجزئة الإقطاعية. فحكومة قرطبة جندت كل إمكانياتها لقمعها نظراً لخطورتها. وبقدر ما ازدادت الحركة الحفصونية قوة بقدر ما تفاقمت التجزئة السياسية في الأندلس، فخلقت بذلك متاعب كبيرة للإمارة(١١٧).

وغني عن القول إنها زادت في انحطاط هيبة السلطة المركزية وإضعاف نشاطها العسكري، فصار ابن حفصون بدون مدافع المنافس الأول للأمير، حتى بدا في بعض اللحظات أن عرش بني أمية صار يهتز تحت سنان سيوف أنصاره من المزارعين والأقنان.

وتكمن النتائج الاقتصادية للحركة الحفصونية في سلبها الدور التجاري من الإمارة. فإذا كانت قد انطلقت من البوادي، فسرعان ما انضمت إليها المدن الهامة الواقعة على الساحل الجنوبي، وبذلك قطعت الخط التجاري الرابط بين الأندلس وبلدان العدوة، مما أضر باقتصاد الإمارة الأموية وحرمها من منفذ في غاية الأهمية ولم تعد سيطرتها على هذا الطريق إلا سنة ٣٠١ هـ بفضل جهود الخليفة الناصر(١١٨). كذلك، ساهمت

---

(١١٧) الضبي : «بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس»، تحقيق كوديرا مدريد ١٨٨٤، ص : ٣٩٣.

(١١٨) ابن حيان : ص : ٨٧ ق ٤، القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر.

غارات الثوار فى تخريب ضياع الإقطاعيين وقطع أشجارها وانتساف زرعها وقتل ونهب مواشيها[119] الشيء الذى أدى إلى تقلص إنتاجها، وإذا علمنا أن كورة ريه تعد من أخصب كور الأندلس[120] نفهم الخسائر الإقتصادية الجسيمة التى منيت بها الإمارة، وبالتالى ندرك سر استئسادها فى قمع ثورة ابن حفصون.

أما من الناحية الاجتماعية، فإن الحركة الحفصونية رفعت شعار المساواة، فخففت من الضرائب، ونادت بمساواة المولدين مع العرب ودافعت عن حقوق المرأة وضمنت حمايتها[121]، واستطاعت أن تحقق الاستقرار الاجتماعي وتقضي على أعمال السلب والنهب والفساد الأخلاقي. لكنها مع ذلك خلفت أثناء حروبها أعداداً هائلة من الضحايا الذين حصدتهم سيوف الجيش السلطاني.

كما أسفرت عن تغيرات اجتماعية أخرى بحيث حولت كثيراً من

---

(119) ابن عذارى : م. س، جـ ٢، ص : ١٢٣. حيث يقول عن ابن حفصون وأنصاره «وكانوا قد أضروا بأقاليم قرطبة وضيقوا عليهم حتى أغاروا على أغنام قرطبة».

(120) الاصطخرى، «كتاب المسالك والممالك»، تحقيق الحينى طبعة ١٩٦١ ص : ٣٦ – ابن حوقل : صورة الأرض بيروت ١٩٧٩، ص : ١٠٦.

(121) الونشريسى : «المعيار»، جـ ١٠، ص : ١١٢.

الأسرى، إلى عبيد(١٢٢)، في الوقت الذى عملت فيه على تحرير من كانوا يرزحون تحت نير العبودية(١٢٣)، وبالرغم من قساوة هذه النتيجة، فإن الحركة الحفصونية، اعتبرتها ضرورة لإرواء عطش الانتقام ممن استعبدوها، وهو نفس ما ذهبت إليه حركة الزنة التي لم تتقاعس عناصرها عن استرقاق من استبعدوهم بالأمس(١٢٤).

ومن الناحية العمرانية، نحن فى غنى عن تأكيد أثر الحركة الحفصونية في تعدد الحصون، وبناء المعاقل التي اتخذت كقواعد للدفاع، حتى أصبح جنوب الأندلس برمته عبارة عن سلسلة من الحصون. والدليل على ذلك هو ما ورد فى الكتاب الذى وجهه الناصر إلى ابن حفصون، وذكر فيه ١٦٢ حصنًا(١٢٥). ولعل كثرة الحصون التى بناها الأخير كمراكز للدفاع جعلها تنعكس في الأمثال الشعبية خاصة بين صفوف أنصاره(١٢٦).

قصارى القول إن الحركة الحفصونية جاءت كانتفاضة ضد الإقطاع السائد فى الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري،

---

(١٢٢) ابن سهل : «نوازل الأحكام»، ص : ٥٦.

(١٢٣) انظر نازلة ابن سهل : من المصدرنفسه ، ص : ٢٠٦.

(١٢٤) الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص : ٧٣.

(١٢٥) ابن حيان : م. س، ص : ١١٥.

(١٢٦) كان أنصار ابن حفصون يتخذون المثال الشعبي التالي : «حصني ولا من يقسني» انظر : «الزجالي أمثال العوام فى الأندلس «تحقيق محمد بنشريفة، فاس ١٩٧٥، ص : ٢١١.

وتمكنت من زعزعته. ورغم تحامل المؤرخين عليها، فقد أبان البحث زيف ادعاءاتهم، إذ تمكن ابن حفصون من تحقيق ما كانت ترنو إليه جماهير الأندلس من أمن واستقرار وعدالة.

الفصل الخامس

الجوانب الخفية في حركة التصوف

وكرامات الأولياء بالمغرب

(العصر المرابطي - الموحدي نموذجا)

ظلت كرامات الأولياء قطاعاً منسياً ومهملا من طرف المؤرخين باعتبار أنها مجرد عطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بقوى غيبية، بينما هي في الواقع نتاج اجتماعي، وإفراز لشروط تاريخية، وانعكاسات لإكراهات اجتماعية، وتجل لواقع يزخر بالتناقضات.

من هذا المنظور، تطمح هذه الورقة إلى تناول الكرامة كطرح اجتماعي، ومن ثم البحث عن موقعها في المجتمع المغربي، وتفاعلها مع بناه الأساسية، وذلك في فترة حاسمة نضج فيها الفكر الكرامي، وتحول إلى «طرف» سياسي اكتسب مناعة وقوة فاعلة في خارطة الصراع الاجتماعي، ونقصد بها القرن السادس الهجري، والعقود الأولى من القرن اللاحق.

وسننطلق في معاينة موقع الكرامة وأثرها في المجتمع المغربي في هذه الحقبة من ثلاث تساؤلات محورية هي :

١ – ما هو المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية، وما هي الفئات الاجتماعية التي تبنتها ؟

٢ – ما هو موقف الكرامة من المجتمع، وما هي الطروحات البديلة التي تصورتها لمواجهة المشكلات المجتمعية.

٣ – هل وظفت كايديولوجية لخدمة طبقة معينة ؟

يعرف أحد الباحثين[1] الكرامة الصوفية بأنها «بنية أساسية في

---

(١) زيعور : «الكرامة الصوفية،» الأسطورة والعلم. بيروت ١٩٨٤ (ط ٢) ص ٨٣.

الفكر البشرى، وهى كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعى، وبأسلوب معيشى فى الوجود، وهى ممارسة لمعتقد دينى. وتأكيد لهذا المعتقد». وعن الفكر الكرامى يقول : «هو نمط فكرى واجتماعى أيضًا، شمولى النظرة ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء للخيال، وأوليات الدفاع عن الذات، والإشباعات النفسية الوهمية، كما هو يرضى الوعى تجاه كل التحديات والحواجز ترضية سهلة»(٢).

أما من ناحية الشكل، فالكرامة هى تعبير أدبى من لون معين، غالبًا ما يكون عبارة عن حكاية قصيرة تروى قصة بطل صوفى أو ولى صالح له من القدرات ما يمكنه من تحقيق ما هو خارق للعادة ومخالف لسنن الطبيعة كالحديث مع الموتى وتسخير الحيوان والجماد والمشى على الماء والطيران فى الهواء(٣).

ومع ذلك، فالكرامة ليست بهذا الشكل التبسيطى الذى يبدو كأنه مشاهدات سحرية، وليس من السهل الحكم على الكرامة بأنها خرافة فقط، فحتى الخرافة نفسها ليست متعارضة فى جوهرها مع الفكر العلمى كما يذهب إلى ذلك «ليفى ستروس»(٤) فالكرامة رغم اقترانها بالغيبيات، وفضلا

---

(٢) نفسه ص ٨٧.

(٣) عن الحديث مع الموتى انظر الكرامة الواردة عند ابن الزيات : «التشوف إلى رجال التصوف» تحقيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء ١٩٨٤ ص : ٨٤ - ٨٥، ومن المشى على الماء انظر المصدر نفسه ص : ١٦٠، وكذلك التميمى : «كتاب المستفاد فى مناقب العباد» (مخطوط) ص ٤١، ٨٢، أما عن تسخير الحيوانات وصداقتهم لصاحب الكرامات فينظر عند التلمسانى : «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب» (مخطوط) ص : ١٨١.

(٤) Levi Strauss : Antropologie structurelle. paris 1958 p. 254 - 255.

عن ظاهرها «الاسطوري» فهي نتاج كلي لا يمكن فهمه إلا في ظل النظم والمعتقدات المجتمعية السائدة.

وقد تصدى القدامى لإشكالية كرامات الأولياء، فاحتدم الجدال حول صحتها. وإذا كان الاتجاه الصوفي يعتبر بداهة أكبر من استمات في الدفاع عنها[٥]. فإن التيار السني المالكي ذهب هو الآخر إلى تأكيد وجودها، ويبرز في هذا الشأن الفقيه ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ) الذي أفتى بصحتها ووجوب التصديق بها، بل وصل به الحد إلى مهاجمة المنكرين لها واتهامهم بالجهل والضلالة[٦] وهو موقف عبر عنه فقيه سني آخر عاش متأخرًا عن عصر ابن رشد، ونقصد به الفقيه التونسي البرزلي[٧].

من خلال هذه التعاريف المعاصرة والقديمة، يتضح أن الكرامة ليست فكرًا قحًا فحسب، وإنما هي إفراز لواقع. لكن ما هي الفئات الاجتماعية التي تبنت الكرامة الصوفية ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تستلزم بعض الملاحظات الدقيقة التي يمكن حصرها كالتالي :

---

(٥) العزفي : «دعامة اليقين» (مخطوط) ص : ٩٠ التلمساني : م. س، ص : ١٨٢. ابن قنفذ : انس الفقير وعز الحقير طبعة الرباط ١٩٦٥ ص : ١٨٢. ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان طبعة الجزائر ١٩٠٨ تحقيق محمد بن أبي شنب ص : ١١٠.

(٦) ابن رشد، نوازل ابن رشد (مخطوط) ص : ٣١٨ (نشر مؤخرًا).

(٧) البرزلي : نوازل البرزلي ص : ٢٥٤.

١ - إن أصحاب الكرامات ينتمون كلهم إلى الشريحة السفلى من الهرم الاجتماعي، فهم إما رعاة[٨]، أو حرفيون بسطاء[٩]، أو بطاليون[١٠] كما يتضح من خلال النصوص.

٢ - من خلال تتبع سلوكهم اليومي، وكذا لباسهم وطعامهم وتوجهاتهم في الحياة، يتضح منحاهم الزهدي، وأسلوبهم التقشفي[١١].

٣ - تعبر الحكايات الكرامية برمتها عن تطلعات طبقة الفقراء؛ وبالقدر نفسه حاربت بدون رحمة مظاهر الترف والطبقات الثرية كما سنبين فيما بعد[١٢].

٤ - إذا حللنا هذه الكرامات، نجدها تقترب من الأدب الشعبي

---

(٨) كما هو الشأن بالنسبة لأبي مدين الغوث الذي اشتغل بالرعي. انظر التلمساني : م. س، ص : ١٨٠ - ١٨١.

(٩) كما هو الشأن بالنسبة لأبي العباس السبتي الذي كان يشتغل مع البزازين انظر : ابن الزيات : «أخبار أبي العباس السبتي» نشره أحمد التوفيق مع كتاب التشوف الآنف الذكر ص : ٤٥٩.

(١٠) كما هو الشأن بالنسبة لأبي يعزى الذي اشتغل بالرعي ثم ببيع الحصير حيث كان يسمى بصاحب الحصير ليصبح بعد ذلك بطالياً. انظر ابن الزيات : «التشوف» ٢١٦ - ٢١٧.

(١١) انظر على سبيل المثال ترجمة أبي يعزى في المصدر نفسه ابتداء من ص ٢١٣ وأبي مدين ابتداء من ص : ٣١٩ من نفس المصدر.

(١٢) مثال أبو العباس السبتي ومحاربته لظاهرة الثراء. انظر «أخبار أبي العباس السبتي» ص : ٤٥٣.

المتميز بشفاهية النص ونقله عن طريق التداول[13]، وتوظيف الحيوان في القصة مما يقترب من الكليلدمنات[14]. كما أنها تقترب من المزاعم الشعبية Supertitions كإمكانية تحول الحجم الكبير إلى صغير أو العكس، أو إعطاء الروح للحيوان وتسخيره إلخ[15]...

٥ - ويلاحظ أن الأسلوب الذي كتبت به الحكايات الكرامية هو أسلوب بسيط، وأحيانًا فيه ألفاظ عامية، يحكي دون أن يحلل، ويسرد دون أن يناقش[16].

٦ - إذا كانت الملاحظات السابقة تنهض دليلا على ارتباط الفكر الكرامي بالفئات الشعبية من عامة الناس، فإن الوقوف على الظرفية التي أنتجت الكرامة. قمين بتزكية هذا الطرح فمتى ينشط الفكر الكرامي ويبلغ ذروته ؟

إن كرامات الأولياء هي غالبًا إفراز لمرحلة ظلامية، تنفجر فيها الأزمة. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن تكون معظم المصادر التي استقينا منها معلومات هذا البحث ترجع إلى مرحلة أصبحت الأزمة تنذر بقرنها في طول بلاد المغرب وعرضها. فظهور الكرامات يمثل رد فعل ضد استفحال

---

(١٣) نجد دائمًا عبارة «حدثني» و«سمعت» و«أخبرني» و«قال»...

(١٤) تسخير الحيوانات واردة في كثير من الكرامات. انظر على سبيل المثال ابن الزيات: «التشوف» ص : ٢٣١، ٢٠٢، ٣٢٤، ١٧٢.

(١٥) مثال ما وقع لأبي مدين مع الغزالة انظر التلمساني م. س. ص : ١٨١.

(١٦) انظر الكرامات الواردة في المتن.

الأزمات، والكرامات التي سنقوم بدراستها ترتبط ارتباطًا حميمًا بأزمتين عرفهما المغرب الوسيط وهما الأزمة المرابطية التي بدأت منذ مطلع القرن السادس، والأزمة الموحدية التي بدأت طلائعها تظهر منذ أواخر هذا القرن وبداية القرن اللاحق.

وبدون الدخول في تفاصيل هاتين الأزمتين[١٧] نكتفي بإبراز خطوطهما العامة التي تجلت في :

- فشل الأيديولوجيتين المرابطية والمهدوية على السواء.

- احتدام التناقض بين المجتمع والسلطة وانعدام الثقة في القوى الحاكمة التي فشلت في تحقيق عدالة اجتماعية.

- احتكار النظامين المرابطي والموحدي لكافة أشكال السلطة السياسية وتهميش القوى السياسية الأخرى.

- اختناق طرق التجارة بعيدة المدى.

- ازدياد الرفاه المادي، ومن ثم التباين والفوارق الاجتماعية.

- تفشي الأزمة الأخلاقية والدينية.

- تكالب الخطر المسيحي، وعدم قدرة السلطة المركزية على ردعه،

---

(١٧) انظر التفاصيل عند عبد الله العروي : Histoire du Maghreb. Essai synthese. Paris 1975 pp 156 - 157 pp 177 - 206.

وكذلك إبراهيم حركات : «المغرب عبر التاريخ،» جـ ١ طبعة البيضاء ١٩٦٥ ص : ١٨٠ - ١٨٣ وكذلك ص : ٢٩٩ وما بعدها.

وكان آخر صورة للانكسار المغربي هزيمة العقاب التي حصدت زهرة الجيش الموحدي.

كل هذه العوامل أسفرت عن ظهور أزمة خانقة كان أهم ضحاياها الطبقات الشعبية التي كان عليها أن تختار إحدى الطريقتين : أما أن تلوذ بالصمت وتستسلم للواقع، وإما أن تعمل على مجابهته. وفي حالة المجابهة كان عليها أيضًا أن تسلك أحد السبيلين : إما مواجهة مسلحة تعمل على تقويض السلطة الحاكمة وتدميرها عن طريق العنف، وإما أن تنهج معارضة سلمية تعتمد على المناورة واللف والتمويه، وهو ما تجلى في الخطاب الكرامي. ومن هنا فإن الكرامات الصوفية هي في الواقع فكر قاعدي «جماهيري» لم يكن يملك قدرة المواجهة، فالتجأ إلى هذا الأسلوب من المعارضة بغية إصلاح المجتمع وتطهيره، وبالتالي تحسين وضعية الطبقات الفقيرة(١٨).

وقد حاول الفكر الكرامي أن يطرح حلولا أحيانًا واضحة ظاهرة بينة وأحيانًا في شكل رمزي، يجسد رغبة فردية أو جماعية لبناء المجتمع الأكمل، وفق معايير وقيم سنها للتخفيف من حدة التوتر الاجتماعي(١٩). فما هي هذه القيم والمعايير ؟.

إن هذا التساؤل يقودنا إلى النقطة الثانية من هذا العرض، وهي التي

---

(١٨) كانت هناك ثورات شعبية مسلحة كالثورة التي قادها علي بن يدر ولصاحب هذا العرض مثال حول هذه الثورة نشر مؤخرًا في جريدة البيان الثقافي تحت عنوان : الاتصال والقطيعة في تاريخ تارودانت الوسيط (في حلقتين).

(١٩) هو ما يطرحه كتاب التشوف لابن الزيات.

تتعلق بموقف الكرامة الصوفية من المجتمع، والحل البديل الذى قدمته كتصور لبناء المجتمع الأمثل.

لقد كان موقف الكرامة الصوفية موقف تعرية وإدانة ومحاسبة. إنه موقف حاول خلخلة هذا المجتمع وتدميره، وبناء مجتمع جديد. ويتضح هذا الطرح من خلال تفكيك رموز بعض الكرامات التى أظهرها الأولياء الذين عاصروا الأزمتين المشار إليهما سلفًا. فلنحاول من هذا المنطلق الوقوف عند بعضها لقراءة ما تحمله من رموز.

يروى ابن الزيات كرامة نختصرها نظرًا لطولها، ومؤداها أن وليا صالحًا كان يحج كل عام، فأراد رجل آخر أن يتحقق من ادعائه، فطلب منه الولى المذكور أن يعاين بنفسه ما يؤكد له ذلك، فكان من جملة ما رأى الرجل المتشكك دابة بيضاء، أشبه بالطائر العظيم، تقرب من الرجل الصالح الذى دعاه إلى الركوب معه. وفعلا ركبا ظهر الدابة التى حملتهما إلى مصر ثم إلى مكة فأحرما وعادا إلى أرض اغمات : «فلما فرغنا من وظائف الحج أتانا ذلك الحيوان، وركبنا عليه، وقويت بعد ذلك نفسي، وذهب عني ما كنت أجده من الروع، فاستعلى بنا في الهواء، وسار ساعة فانحط بنا في المكان الذى ركبنا منه بمقابر اغمات» [٢٠].

ومن الملفت للانتباه أن موضوع الحج يتكرر باستمرار فى حكايات الكرامات، فما هى الدلالة الرمزية التى تحملها فكرة الحج ؟

---

(٢٠) ابن الزيات م. س. ص : ١٤٣ – ١٤٤.

الحج كما تريد أن تبرهن عليه الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، وانبعاث طاهر يعكس الهجرة إلى الله وبالتالي الرحيل عن الذنوب، وتطور نحوالنضج والكمال[٢١]، بمعنى آخر أن هذه الكرامة التي اتخذت الحج رمزًا هي دعوة صريحة إلى الانفلات من المجتمع القائم وبعث مجتمع جديد.

ونقرأ في حكاية كرامية أخرى، أوردها المؤلف نفسه في ترجمة أحد الصالحين ويدعى أبو الفضل يوسف بن محمد النحوي ما يلي :

«حدثني أبو الحسن علي بن حرزهم قال : أوصاني أبي أن أقبل يد أبي الفضل بن محمد النحوي متى لقيته ولو لقيته في اليوم مائة مرة... فأتيت يومًا وقت غروب الشمس فوجدته يتوضأ. فلما فرغ من وضوئه نظرت إلى الاناء فكأنه لم ينقص منه شيء»[٢٢].

إن الحكاية الكرامية هذه تحمل بين ثناياها كثيرًا من الرموز، فالوضوء هنا رمز يدل على التطهر وإزالة النجاسة وغسل الذنوب وتهييء النفس للحياة النقية. والماء في حد ذاته رمز لتجدد الحياة وانبعاثها، وعدم فراغ الإناء يعني أن فرص التوبة والانبعاث والدخول في الحياة الطاهرة النقية لا تنقطع، بل هي متواصلة مستمرة لمن يريد الاغتسال من ذنوبه.

كذلك تزخر كتب المناقب والكرامات بذكر روايات المشي على ماء البحر. والبحر في حد ذاته رمز لاستمرار الحياة واتساع فضائها، ومكان للطهارة. فهنا مرة أخرى نلمس هذه الرغبة في التجدد والانبعاث.

---

(٢١) زيمور : م. س. ص : ٢٢١ وسنعتمد على تفسيراته بالنسبة لكل الرموز التي سترد لاحقًا باعتبار تخصصه في هذا الميدان.

(٢٢) ابن الزيات م. س. ص : ٩٨.

كما ترد الكرامات التي تجعل من السكة موضوعًا لها. فقد أورد صاحب «كتاب المستفاد» الكرامة التالية وهو يترجم للولي الصالح أبي الحسن الحائك :

«أخبرني بعض الإخوان أنه خرج مع أبي الحسن الحائك وجماعة من الإخوان خارج مدينة فاس وكان معهم شبكة للصيد، أعني صيد الحوت، فأرسلت في الوادي، فأخرج فيها حوتًا واحدًا كبيرًا فلما أخذه بعض من حضر سقط من يده في الوادي كأنهم أسفوا عليه، فأدخل أبو الحسن يده في الماء وأخرجه»(٢٣).

إن الدلالة الرمزية التي يحملها هذا النص الكرامي غاية في الأهمية. فالسمكة رمز للتجدد، وحسبنا أنها في الأساطير العربية والأديان تدل على الانبعاث والتطهر من الخطيئة، وتقوم قصة النبي يونس دليلا على هذا المعنى(٢٤). كما أن الإلحاح على إخراج السمكة ثانية، وإخراجها فعلا، تدل على استمرارية فرص التطهر من الخطيئة والانبعاث من جديد.

هذا المعنى نفسه ، أي الرغبة في التجدد والانبعاث تجدها في روايات كرامية أخرى تصور قدرة المتصوف على تحويل التراب إلى ذهب. فقد ورد في ترجمة أحد الصلحاء وهو أبو حفص بن عمر الدغوغي (ت ٥٤٦ هـ) «إن رجلاً من قوم أبي حفص جاءه في عام مجاعة وهو يحفر في الأرض فقال له الرجل : هذه زكاة مالي قد خصصتك بها، فإذا على سرجه علبة

---

(٢٣) التميمي : «كتاب المستفاد» (مخطوط) ص : ١٠١ – ١٠٢.

(٢٤) القرآن الكريم.

مملوءة دراهم. فتغير وجه أبي حفص حين رأى ذلك فقال له : أردت أن آخذ منك ما أحاسب عليه، ولو أردت أن تكون داري هذه فضة لكانت. فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة، ثم قبض في التراب الذي كان يحفره فإذا هو انقلب ذهبًا، فانصرف الرجل مرعوبًا فمرض شهرين..»(٢٥).

إن عملية تحويل الطين إلى فضة، والتراب إلى ذهب، يعكس رغبة الفكر الكرامي في الاتجاه نحو الدرجة الأرقى، والمثل الأعلى، فالتحول من معدن غير ذي قيمة إلى معدن نفيس يعني الانتقال إلى درجة عليا تعبر عن الرغبة في التسامي، وبلوغ الهدف الأرقى الذي يسعى إليه عالم الكرامة.

من كل ذلك يتضح أن الفكر الكرامي كان يهدف إلى تدمير المجتمع القائم، ويسعى إلى إعادة خلق مجتمع بشري جديد خال من رجس الحياة القديمة «البائدة» من خلال بعث جديد كما سبق القول فكيف كان تصوره للمجتمع الذي ينشده ؟

إن المجتمع الذي خطط له الفكر الكرامي هو مجتمع تنعدم فيه التناقضات ويتحد فيه كل شيء : حتى الإنسان مع الحيوان والنبات، فيصبح الحيوان(٢٦) صديقًا للإنسان ومساعداً له في حياته(٢٧). ويغدو النبات المر حلواً يصلح للإنسان في مأكله.

---

(٢٥) ابن الزيات م. س. ص : ١٤٢.

(٢٦) يذكر ابن الزيات رواية على لسان ولد المتصوف أبي يعزى يقول فيها : فأتيته فوجدته قد أفاق من مرضه وعنده ثور أسود يدنو من أبي يعزى وهو يلحس حقيده بلسانه، ويمسح عليه أبو يعزى بيده انظر ابن الزيات م. س. ص : ٢٢١.

(٢٧) يذكر التلمساني مايدل على ذلك في هذه الرواية الواردة على لسان المتصوف أبي=

وقد وردت كرامات كثيرة تبين دخول الإنسان عالم النبات فيذكر الزيات[٢٨] أن أشجار النخيل التى ببحيرة الرقائق بمراكش شاركت جنازة أحد الأولياء. كما أن التعايش بين الحيوانات المتضادة فى المج المنشود مسألة واردة عند المتصوف، مصداق ذلك ما روى من أن مريدى أبى يعزى رأى جماعة من الحمير راقدة، والسباع قريبة منها « تنفر الحمير من السباع ولا وثبت السباع على الحمير»[٢٩].

إنه مجتمع يشعر فيه الكائن بالأمن والطمأنينة، ليس فيه صر مادامت مسوغات الصراع قد انتهت بتدمير المجتمع القديم.

أما على الصعيد الأخلاقى فى التصور الكرامى للمجتمع، فيذ وكأنه خال من الرذائل. والكرامات الواردة بهذا الخصوص تهاجم ‹ هوادة الميوعة الأخلاقية من خلال ما يعرف «بالمكاشفات» أو الاطلاع على يبطنه الآخر من أسرار فالمتصوف أو الولى يملك من القدرات ما يج يدرى عن طريق قوى خفية ما يبطنه الآخرون. وبما أن مهمته كانت منه أساسًا على تربية مريديه وإعدادهم لهذا المجتمع المأمول، فإن متصوفًا ك يعزى مثلا كان يكاشف الواردين عليه. وفى إحدى الروايات ورد أنه قد

= مدين : «وكنت إذا جلست بمكان خلوتى هناك تأتينى غزالة تأوى إلى وتؤنسنى. مررت فى طريقى بكلاب القرى المتصلة بفاس بصبصوا بى وداروا حوالى» انظر ا الثاقب ص : ١٨١.

(٢٨) التشوف ص : ٢٠٧، ٢١٦، ٢٤٢.

(٢٩) نفسه ص : ٢١٧.

أحدهم موبخاً إياه بأنه جامع زوجة أخيه أثناء غيابه[٣٠]، كما كان يكشف لآخرين أنهم كذبوا أو سرقوا...[٣١] وفي عملية الفصح - من خلال المكاشفات - دعوة صريحة إلى التحلي بالمثل العليا التي ينشدها المجتمع الجديد.

كما استعمل هذا السلاح لهداية المنحرفين من اللصوص. وكثيراً ما صورت الكرامة من كانوا قطاع طرق أو عازفين على الآلات في الأعراس بأنهم تابوا وأصبحوا من كبار المتصوفة[٣٢] كما عبرت على دعوتها إلى التطهر وإقامة الصلاة والحث على طلب العلم[٣٣] وبذلك يمكن القول بأن الكرامة الصوفية أصبحت بواسطة المحاكاة والاستعارة دعوة إلى مجتمع تسمو فيه الفضائل وتنعدم فيه الرذائل.

يتضح مما سبق أن كرامة الولي كانت تهدف - بطريقتها الخاصة - إلى بناء مجتمع خال من التناقضات الطبقية، فهل معنى ذلك أنها كانت تناهض الفوارق الطبقية «تحمي» بالتالي الطبقات المحرومة ؟

من خلال قراءة نصوص الكرامات، يتبين أنها وظفت كأيديولوجية للدفاع عن المضطهدين، ويمكن تلمس ذلك في ثلاث اتجاهات :

١ - وظفت الكرامة الصوفية لحماية المستضعفين من جور السلطة،

---

(٣٠) التادلي : المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى (مخطوط) ورقة ٥٢ ظهر.

(٣١) التلمساني : م. س. ص : ١٩٤.

(٣٢) التميمي : م. س. ص : ٦٠ - ٦١.

(٣٣) ابن الزيات : م. س. ص : ١٣٧.

حيث استغلت لردع هذه الأخيرة إما بواسطة الدعاء بالشر[٣٤]، أو الرؤيا، أ
تسليط قوى غيبية على المستبد. وكان الغضب المنفجر من هذه الكرامات
منصبًا أساسًا على عمال المدن أو الولاة أو القضاة أو رؤساء البلد.

ولدينا كثير من الكرامات في هذا الصدد، لكننا نقتصر على ذك
بعض منها، فثمة رواية تذكر أن والي أزمور أراد قتل جماعة من أهل بلد،
فجاءه الوالي أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي (ت سنة ٥٦١ هـ
متشفعًا فلم تقبل شفاعته، فدعا عليه هذا الولي فأصيب بألم شديد. فلما قي
لوالي أزمور أن الشخص الذي لم تقبل شفاعته هو الوالي أبو شعيب، طلـ
حضوره فشفع في ضحاياه فارتفع عنه الألم. وفي هذا ما يدل على أ
العقاب الذي كان يتوخاه الفكر الكرامي يرتفع بمجرد ارتفاع الظلم.

كما أن هجوم الكرامة الصوفية انصب على جباة الضرائب فـ
البوادي، مصداق ذلك ما ذكره ابن الطواح[٣٥] من أن صاحب الكرامات
الشيخ أبو مدين الغوث كان يستخدم الجن «ويسلطهم على الظلمة بالبوادي
فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته».

٢ - أما الاتجاه الثاني، فيكمن في إعادة تصوير مفهوم جديـ
للمطالب المادية الحياتية في ذهنية الفئات الشعبية. فالثروة والمال الدنيوي
تصبح لهما أية قيمة في الكرامة، بل يغدو مجرد «أوساخ الناس»[٣٦] «ا

---

(٣٤) نفسه ص ١٣٠ - ١٣١ - التادلي : م. س، ورقة ٢٥ ظهر.

(٣٥) سبك المقال لفك العقال (مخطوط) ص : ٢٨.

(٣٦) ابن الزيات : م. س، ص : ١١١.

الشياطين»[37] كما يسمى فى لغة المتصوفة. فالفكر الكرامى يرفض هذا المال الدنيوى جملة وتفصيلا. ومقابل ذلك يصور المال الحلال، الموجود فى عالمه الخاص وهو ما يسميه «بالدراهم الطرية»[38] التى توجد فى كل موضع : فى الهوا،[39]، أو تحت السليخة[40]، أو تخرج من الفم[41]. ولعل هذا ما يبين أن الفكر الكرامى كان يستبدل مال الإنسان بمال الله الذى لا يفنى، ويوجد فى كل مكان.

وكان هذا «المال».. يسخر فى خدمة الفقراء. ذكر ابن الزيات[42] أن أحدهم أتى إلى ولى شاكيًا عدم قدرته شراء أضحية العيد، فمد الولى يده وقبض فى الهواء، ومده بدراهم طرية جديدة.

وإذا كانت الكرامة تسعى إلى تشويه المال الدنيوى وإعطائه صورة قاتمة تجعل المتلقى لها يعف عنها، فإنها حاولت بالقدر نفسه تبرير عدم جدوى الطعام الدنيوى، فتتحول إلى حكايات تمجد الفقر وتقهر النفس، لكنها من جانب آخر تخفف عن الفقراء بالتمنيات عبر حكايات أخرى وظفت لتحقيق الرغبات الدنيوية المكبوتة. فهذا رجل لم يأكل اللحم منذ عهد بعيد،

---

(37) نفسه، ص : 247.

(38) التادلى : المعزى ورقة 102 وجه.

(39) ابن الزيات : م. س. ص : 131.

(40) نفسه، ص : 273.

(41) نفسه، ص : 197.

(42) نفسه، ص : 131.

فيرفع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سمينة[٤٣]. وهذا رجل آخر يعسر عليه في عام مجاعة الحصول على قرص شعير، فينام في الليل، ويرى في المنام أنه أوتي بقصعة من ثريد فيأكل حتى يمل وفي الصباح يجد نفسه قد وصل إلى حد التخمة[٤٤].

وبالمثل سعت الكرامات إلى تشويه الطب الدنيوي، فصورته عاجزًا عن إبراء المرضى، وأن كثيرًا من الناس بعدما يئسوا من الاستشفاء عند الأطباء، اتجهت همتهم إلى الأولياء فبرأوا من أمراضهم المزمنة في لحظة قصيرة وبدون أي مقابل ما عدا «الفتوح».

فالخطاب الكرامي إذن معادلة لتحقيق التوازن الاجتماعي، ومساعدة المعوزين والضعفاء لمجابهة واقعهم.

٣ - أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه عملي «تلفيقي» يرتكز على مبدأ الصدقة والإحسان حيث كان الفكر الكرامي يهدف أصلاً إلى حث الأغنياء على الإحسان للفقراء. وكتاب «أخبار أبي العباس السبتي»[٤٥] يفيض بسيل من الكرامات حول الإحسان إلى حد يجعل من هذه الظاهرة فلسفة قائمة بذاتها، إذ كان يرى أن واجب الإنسان يكمن في التصدق بتسعة أعشار ما يملك، ويتمسك بالعشر. وقد حاربت الكرامة - دون رحمة - من رفض الإحسان للفقراء. وثمة رواية كرامية تبين ذلك، ومؤداها أن قحطًا أصاب

---

(٤٣) نفسه، ص : ٢٠١.

(٤٤) التميمي : م. س. ص : ٤٩ - ٥٠.

(٤٥) نشره مؤخرا الأستاذ أحمد التوفيق على هامش كتاب التشوف. طبعة البيضاء ١٩٨٤.

مدينة مراكش فاتصل الولى الصالح أبو العباس السبتى بصاحب دار الاشراف وهي الدار التى كانت مخصصة لجمع الضرائب، فطلب منه أن يتصدق بما فيها على المعوزين كشرط لكي يتم الاستسقاء. غير أن هذا الأخير رفض فدعا الله له بالعزل، وبالفعل تم عزله حسبما يذكره نص الكرامة(٤٦).

صفوة القول إن الكرامة الصوفية عبرت عن واقع يعج بالتناقضات، وارتبطت بالشرائح الدنيا من عامة الناس، كما أنها ناهضت المجتمع السائد، وشكلت طرفًا سياسيًا «خفيًا» كان له توجهاته ومواقفه.

وإذا كان النجاح الذى حققه الفكر الكرامى فى فرض نفسه داخل المجتمع المغربى يرجع إلى ارتباطه الوثيق بالدين، إذ أن هذا الأخير بوظيفته النفسية والاجتماعية هيأ الذهن لتقبل الكرامة، فمن الصعب أن نحكم على نجاح هذه التجربة على أرض الواقع فكل ما نملكه الآن لا يخرج على نطاق طرح السؤال : هل نجح الفكر الكرامى فى خلخلة المجتمع السائد وبناء المجتمع الذى طرحه كبديل ؟ أم كانت انتصاراته وهمية وإرجاء لمحاكمة السلطة المسؤولة ؟ إنها أسئلة نرجو أن تتجه إليها عناية الباحثين. لكنى أؤكد أن أجوبة شافية على هذه التساؤلات الضخمة لا يمكن أن تكتمل إلا إذا قمنا بعملية حفر فى تراثنا المخطوط الذى لازال بين جدران الخزانات العامة أو المكتبات الخاصة، أو يعيش منفيًا سجينًا فى رفوف الخزانات الأوروبية، آنذاك سنكتشف دون شك أجوبة وتساؤلات جديدة ومتعددة تتناسب مع ما يختزنه هذا التراث من قضايا اجتماعية قل نظيرها.

---

(٤٦) ابن الزيات : م. س. ص : ٤٦٩ من كتاب أخبار أبى العباس السبتي.

To: www.al-mostafa.com

الفصل السادس

الأيتام فى الأندلس

من خلال وثيقة تعود للعصر المرابطى

تظل معلوماتنا عن الأيتام خلال العصر الوسيط فى غاية الإبهام والضبابية فالأسطوغرافيا التقليدية تكتمت عن ذكر أخبارهم، وجعلتهم فى عـداد المنسـيين والمهملين فى التاريخ، باسـتثناء ما ورد فى ثناياها من إشارات شاحبة جاءت بطريقة عفوية فى سياق أخبار التاريخ السياسى وهى على كل حال لاتشفى غليل الباحث .

وإذا كانت تلك لمعضلة تفسر بـ «المرض المزمن» الذى يصم الكتابة التاريخية المغربية، والمتمثل فى تهميش تاريخ العوام والشرائح الدنيا بما فيهم الأيتام، فإن مرجعية هذا التغييب - فيما نرى - تكمن كذلك فى نظرة المجتمع لهؤلاء على أنهم مجرد «قاصرين» يعيشون تحت الوصاية، وبالتالى لم يكن بمقدورهم لعب أى دور إن على صعيد الإنتاج الاقتصادى، أو على المستوى الثقافى والسياسى، ومن ثم لم يظفروا بالتفاتة مهمة من جانب المؤرخين.

غير أن كتب النوازل الفقهية بما تضمنته من أحكام فى باب الوصايا، بالإضافة إلى مصنفات متنوعة فى التصوف، يمكن أن تملأ هذه الثغرة، وترمم بعض ما طمس من تاريخ المجتمع المغربى، بناء على مقولة إن كشف التاريخ المطموس يستلزم النبش فى مخزون المخطوط على اختلاف أصنافه[1].

---

(١) سبق أن أكدنا على هذه المقولة فى مناسبات علمية مختلفة، انظر لكاتب هذه السطور المتواضعة، «مقترحات لميلاد مدرسة مغربية للتاريخ» نشر ضمن أعمال ندوة بغداد سنة ١٩٨٧، انظر له كذلك : وثائق حول التاريخ الدينى للمغرب فى القرنين ٥ و٦ هـ مجلة دار النيابة العدد ١٧ شتاء ١٩٨٨ ص : ٢٠. كما أكدنا على المقولة فى منتديات علمية مختلفة.

استناداً إلى هذه المقولة، قدر لنا العثور على وثيقة كتبت في العص
المرابطي، وهي عبارة عن عقد يشهد على رهن ملك في ملكية يتيمة من طر
شخص استدانت منه ديناً لحاجتها وفاقتها.

أما المصدر الذي يحوي الوثيقة، فهو مخطوط يحمل عنوان «نوا
ابن الحاج». وهو من المصنفات الفقهية الثمينة، سبق في دراسة سالفة(٢)
عرفنا به، وبشرنا بأهميته في دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماع
وفائدته في انتشال المهمشين في التاريخ من ركام النسيان.

لا يهمنا في هذا المقال التعريف بالكتاب المذكور قد اهتما
بصاحبه الذي سجل لنا الوثيقة. فأبو عبد الله بن الحاج هو أولا معاص
للمرابطين، إذا اخترمته المنية سنة ٥٢٩هـ. ثم أنه تميز بحضوره القوي
ساحة الفقه والقضاء، وبعلو كعبه في ميدان الإفتاء، حتى أن تلميذه الف
القاضي عياض نوه به فوصفه بأنه «أحد الفقهاء الفضلاء... حسن الش
جيد الكتب، كثير الرواية.. له حظ من الأدب، مطبوعاً في الفتيا، مقدماً
الشورى، طيِّبَ الدين، متواضعاً، متسمتاً حليماً»، وهو وصف بالغ الد
على مصداقية ما كتبه وما خلفه من مصنفات ووثائق. إلى جانب معاص
للمرابطين - وقيمة الوثيقة تقاس بمعاصرة مؤلفها للحدث كما يجمع
ذلك شيوخ التاريخ - وطول باعه في ميدان الإفتاء، نستدل من
نصوص أخرى على أن ثقافته لم تكن تقل شأوا عن ذلك. وحسبنا أنه

---

(٢) انظر لكاتب هذه السطور المتواضعة «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية التاريخية» مجلة دار النيابة عدد ٢١ شتاء ١٩٨٩ ص : ٢٣ - ٢٨.

قبلة لطلاب العلم الذين قصدوه بالأفواج لكى يجيز لهم، بل إنه نجح فى تكوين أطر مالكية كفؤة، وفى طليعتهم القاضى عياض وابن حمدين وابن عطاف الأنصارى، وغيرهم من فطاحلة الفقهاء[3] وكل هذه القضايا تحمل مغزى عميقًا فى الدلالة على أهمية الوثيقة التى نعرض لها.

لكن قبل عرضها، من المفيد أن نبين بعض ما تمدنا به النصوص الشحيحة عن أوضاع الأيتام خلال عصر المرابطين علها تساهم فى إلقاء بعض الضوء على المضمون الوارد فيها.

ضم هذا القطاع الاجتماعى - اليتامى - كل الذين فقدوا أباءهم وأمهاتهم أو هما معًا، إما بسبب وفاة طبيعية، أو نتيجة الحروب التى خاضوا غمارها ضد القوى النصرانية فى شمال الأندلس. ومعلوم أن العصر المرابطى شهد ذروة الصراع مع «دار الحرب»، وقد خلف هذا الصراع العديد من الشهداء الذين حصدتهم سيوف المسيحيين، فكانوا يتركون وراءهم أسرهم وأبناءهم دون ولى يعيلهم.

وفى هذا الصدد ذكر صاحب الحلل الموشية[4] وغيره[5] أن الجند العرب عندما تطوعوا لمقاتلة نصارى الأندلس فى إحدى الغزوات، اشترطوا

---

(٣) نفسه، ص : ٢٥.

(٤) مؤلف مجهول : «الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية،» تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء ١٩٧٩، ص : ١٢٢.

(٥) ابن عذارى « البيان » المغرب، طبعة بيروت ١٩٨٠ تحقيق بروفنسال وس كولان، ج ٤ ص : ٩٤.

على الأمير تاشفين بن علي أن يضمن لهم إعالة أبنائهم – إن هم لقوا حتفهم – وهو ما ينهض قرينة على أن اليتامى من أبناء الجنود المستشهدين لم يكونوا قبل هذا الحدث يجدون العناية والاهتمام بشؤونهم من طرف السلطة المرابطية، وبالتالي فإن المسألة طرحت كمشكلة اجتماعية.

أما بخصوص اليتامى الذين فقدوا آباءهم نتيجة وفاة طبيعية، فإن حالة أبي العباس السبتي، المتصوف الشهير (ت سنة ٦٠١هـ) تقدم لنا النموذج، خاصة أنه عاش مرحلة اليتم في طفولته في أواخر الفترة موضوع الدراسة، فمن خلال الترجمة المسهبة التي خصه بها ابن الزيات(٦) نستشف أنه نشأ يتيمًا في حجر والدته التي حاولت إيجاد شغل له لدى أحد البزازين بما يضمن كسب عيشه، خاصة أنها لم تكن تملك شيئًا سوى غزل الصوف وبيعه، وهي عملية إنتاجية لم تكن كافية لتغطية كل لزوميات المعيشة، بل حتى لسد حاجاتها الأساسية، وهو أمر بالغ الدلالة على ما قاساه الأيتام من معاناة، وما ذاقوه من ضيق العيش وألوان البؤس والفقر.

ومن خلال نفس الترجمة، يستخلص الدارس صور الحرمان الذي كان يطال اليتامى خلال المناسبات والأعياد الدينية، فقد جرت العادة خلال الحقبة المرابطية أن يقبل الأغنياء ومتوسطو الحال على اقتناء الثياب الجديدة لأبنائهم في أول ليلة من شهر رمضان، في حين كان اليتامى من

---

(٦) انظر : «أخبار أبي العباس السبتي » (مخطوط) ورقة ١٩٧ الوجه ٢. وكذلك : عباس بن إبراهيم : الاعلام، طبعة الرباط ١٩٧٨، جـ ١، ص : ٢٨٧، ابن المؤقت : « السعادة الأبدية،» طبعة فاس ١٣٣٦هـ جـ ٢، ص : ٩.

أبناء الفقراء على الخصوص يحرمون من هذا الامتياز، وإن كان ذلك لم يمنع بعض المحسنين من الإنفاق عليهم(٧).

وحتى بالنسبة للأيتام الذين ورثوا بعض الأملاك عن أبائهم تثبت النصوص أن بعضهم اهتضم في حقه. فعلى الرغم مما تزخر به كتب النوازل من وصايا كتبت في شأنهم من طرف القضاة أنفسهم، فإن كثيراً من التجاوزات سجلت في حقهم(٨) فأصبحوا عرضة للفقر والحاجة. وفي هذا السياق بالذات، تندرج الوثيقة التي نعرض لها الآن.

تقديم الوثيقة:

توجد هذه الوثيقة في ص ٣٦ من مخطوط «نوازل ابن الحاج» المشار إليه سلفًا. وهي عبارة عن عقد إشهاد مؤرخ بشهر ربيع الآخر من سنة ٥٢٦ هـ. كتب بخط مغربي رديء يتميز بصغر حروفه وتداخلها إلى حد يصعب معه أحيانًا تدقيق بعض المصطلحات.

أما موضوعها فيدور حول يتيمة تدعى فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميري، كان والدها قد وضعها قبل وفاته تحت وصاية ونظر الوزير أبي محمد عبد الله بن محمد حراج(٩) لكن ظروف الفاقة التي اشتدت على

---

(٧) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ أبي العباس السبتي» (مخطوط) ورقة ١٠٣ الوجه الأول . بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٨٩٦.

(٨) ابن رشـــد : « نوازل ابن رشـد » (مخطوط) ص : ٢٢٠ بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٧٣١.

(٩) لم نقف على ترجمة لهذا الوزير، والمؤكد أن هذا المصطلح كان شائع الاستعمال =

اليتيمة وعدم إقدام الوزير المذكور على بيع أملاكها لانخفاض الطاقة الشرائية وانتشار البيع بالغبن. وهي ظواهر عمت في أواخر عصر الدولة المرابطية بسبب احتداد الأزمة وكساد الأسواق[10] كل ذلك جعل هذا الأخير يفضل استدانة مبلغ من الذهب والمال لصالح اليتيمة من عند شخص يدعى ياسين بن يوسف مقابل رهن نصف حانوت كان قد تركه لها أبوها على أن يبقى في يد المرتهن إلى أجل حدد في العقد[11].

نص الوثيقة:

«أشْهَدَ الوزير أبو محمد عبد الله بن محمد بن حراج الناظر لليتيمة فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميرى التى هى إلى نظره بإيصاء أبيها بها إليه فى عهده الذى لم ينسخه لغيره فى علم شهدائه بما يأتى به المذكور عنه فيه، وذلك أنه لما اشتدت فاقة اليتيمة فاطمة وظهرت حاجتها، وبلغت من الجهد والجوع إلى النهاية، ولم يكن لها عروض تباع عليها ولا استوفى لها من غلة ريعها ما يرد جوعها ويسر مخمصته، ولا أمكن بيع ريعها لضيق الوقت، وكلف الزمان وزهد الناس فى الشراء وحرصهم على سداد لها،

= بالنسبة للقضاة والكتاب دون أن يعني وظيفة الوزير على غرار ما ساد فى العصور اللاحقة، وقد ناقشنا هذه المسألة فى أطروحتنا : «الحياة الاجتماعية فى المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين» (بحث مرقون) جـ ١، ص : ٢٢٨ - ٢٢٩.

(١٠) نفسه، جـ ١، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١١) انظر نص الوثيقة.

ورأى النظر والسداد أن يستدين لها، فقبض لها من ياسين بن يوسف مثقالين من الذهب المرابطية، وثمانية دراهم ثلثية فى رطلين اثنين من الغزل الحرير الأحمر الجياني الطيب، الغاية فى الطيب بالوزن المتعارف فى سوق الغزل بمدينة جيان ليؤدى الوصى المذكور ذلك عنها من أصلها أو من غلته إن قضى الله تعالى بذلك فى أول غشت الأدنى لتاريخ هذا الكتب، وصار هذا العدد المذكور من الذهب بيده لينفقه عليها ويكسوها منه، ورهن الوصى المذكور عنها فى الغزل المذكور عند ياسين المذكور نصف جميع الحانوت الذى لليتيمة المذكورة بمدينة جيان فى سوق الصيارفة منه المستغنى عن تحديده لاشتهاره بالنسبة إلى اليتيمة المذكورة رهناً مجوزاً مقبوضاً موضوعاً على يد ياسين إلى الأجل المذكور. شهد بذلك كله من أشهده الوزير أبو محمد عبد الله والمرتهن ياسين المذكور عنها فيه، وعاين تخلى الوصى عن الحانوت وقبض المرتهن له، وعلم الفاقة والحاجة والسداد والاستدانة الموصوفة من أوقع بذلك شهادته فى ربيع الآخر سنة ست وعشرين وخمسمائة».

الفصل السابع

المتسولون فى المغرب والأندلس

خلال عصر المرابطين والموحدين

لا توجد في تاريخ المجتمع بالمغرب والأندلس، شريحة تعرضت للنسيان والإهمال والطمس، أكثر من شريحة المتسولين، فالمؤرخون القدامى لم ينصفوها قيد أنملة، بل أسدلوا عليها في كتاباتهم ستارًا من الصمت والتهميش، باستثناء ابن خلدون[1] الذي خص ظاهرة التسول عمومًا بالتفاتة مهمة رغم قصرها، فقرنها بعمران المدن، مؤسسًا بذلك معلمة في مسار الرؤية الاجتماعية لهذه الظاهرة. أما المصادر الأخرى، فلم تشر إليها إلا بنصف الكلمات، مما يجعل مهمة الدارس في استقصائها من الصعوبة بمكان.

يعزى هذا التهميش – فيما أرى – إلى موقع المتسولين في الخارطة الاجتماعية، وأحسب أنهم ظلوا يمثلون شريحة لم يكن لها أي دور في عملية الإنتاج، بل إنها شكلت عبئًا ثقيلا على كاهل الدولتين المرابطية والموحدية اللتين عجزتا عن استيعابهم وإدماجهم في كيان المجتمع، فضلا عن بعدهم عن المواقع السياسية والحقول المعرفية، ناهيك عن توجهات المؤرخين الذين جبلوا على طمس أخبار الشرائح الاجتماعية الدنيا. لذلك ليس من قبيل

---

(١) المقدمة جـ ٢، طبعة لجنة البيان العربي تحقيق د. عبد الواحد وافي. ص : ٨٦١ – ٨٦٢ ومما قاله في هذا الشأن : «واعتبر ذلك في أحوال الفقراء والسؤال، فإن السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران، ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المآكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالغربال والآنية. ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعنف وزجر».

الصدفة أن يغدو المتسولون نسـسياً منسـياً، لا في نسـيج الاسـطوغرافيا الوسيطية فحسب، بل في كل ما يمت بصلة إلى المجال الثقافي مثل كتب الطبقات والتراجم والدواوين الشعرية، وغيرها من المصنفات التي تحوى مادة تاريخية.

وعلى غرار المؤرخين القدامى، أحجم الدارسون العرب المعاصرون عن تناول ظاهرة التسول، وهو أمر يفسر بشحة النصوص، فضلا عن حداثة حقل التاريخ الاجتماعي، عكس الدراسات الأوروبية التي نحت منحى جريئا في هذا المجال، بسبب الوفرة النسبية للمادة التاريخية، فأولت اهتماماً للمهمشين في المجتمعات، وضمنهم المتسولون والفقراء[٢].

صحيح أن رصد هذه الظاهرة بالنسبة لمجتمعات الغرب الإسلامي في العصر الوسيط، تظل محاطة بمجموعة متشابكة من الصعوبات، وفي طليعتها قلة النصوص والوثائق. غير أن التنقيب بدقة عن المادة المدفونة في ثنايا المصنفات القديمة، والحفر في التراث المخطوط، قمين بتذليل بعض العوائق والمثبطات.

ولحسن الحظ، فإن كتب المناقب والتصوف التي لازال معظمها – للأسف – مخطوطاً، تلقى أضواء مبهرة على هذه الظاهرة المغيبة في المصادر التاريخية. فبحكم تعاطف المتصوفة مع الفقراء والمتسولين، يمكن

(٢) انظر على سبيل المثال : - Yean. L. GOLIN : Les Miserables dans l'occident medieval Editions du Seuil 1976.
- V. Rau : La pauvreté et l'assistance aux pauvres au portugal pendant le moyen âge in : cahiers de la pauvreté 1967 - 68.

رصد بعض المعلومات، التى تمكن - رغم ضآلتها - من رسم الخطوط الكبرى لهذا الجانب الملموس - كما أن كتب الحسبة، وبعض الأمثال الشعبية، تنير الزوايا المظلمة من الموضوع.

فى ضوء هذه الملاحظات، ستنصب محاولتنا على القرن السادس الهجرى الذى عرف حكم الدولتين المرابطية والموحدية، وذلك حسبما تسمح به المادة المتاحة.

لامراء فى انتماء المتسولين إلى أصول اجتماعية فقيرة، نشأت عن التحولات الاقتصادية التى شهدها المجتمع المغربى - الأندلسى فى القرن ٦ هـ (١٢ م)، واستفحال الفوارق الطبقية، وازدياد حركة البذخ والترف، حينما غزت مدنية الأندلس الدولة المرابطية، وقلت الموارد الحربية، وأصبح الجيل الثانى من أمرائها ينسلخون عن مبادئهم الإصلاحية التى حملوها فى بداية الدعوة، ويجنحون نحو المتعة والدعة والانغماس فى حضارة استهلاكية نجم عنها كثرة النفقات، فأفرغ بيت المال[٣]، وارتفعت الأسعار بشكل مدهش[٤]، وتجدرت الأزمة الاجتماعية التى عبر عنها أبو بكر ابن العربى[٥]

---

(٣) ابن عبد العظيم الأزمورى : «بهجة الناظرين» (مخطوط) ورقة ١٥ ظهر - ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٢٠ - مؤلف مجهول : «الحلل الموشية». تحقيق زمامة وزكار. الرباط ١٩٧٨، ص : ٨١ - ٨٢.

(٤) عرفت الأسعار ارتفاعاً مهولاً إبان المرحلة الأخيرة من عصر المرابطين فقد بلغ مد القمح سنة ٥٢٦ هـ بالمغرب والأندلس ١٥ ديناراً. انظر ابن القطان. نظم الجمان تحقيق محمود مكى. طنجة تطوان (د ت) ص : ١٩٧. كما بلغ سعر الشعير أثناء الاجتياح الموحدى ثلاث دنانير للسطل. انظر : البيذق : أخبار المهدى بن تومرت وبداية دولة الموحدين. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. طبعة الرباط ١٩٧١، ص : ٥٣.

(٥) سراج المريدين (مخطوط) ورقة ٥٧. نقلا عن الطالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية، طبعة بيروت (دون تاريخ) ص : ٨٧.

بصريح العبارة بقوله : «وقد عظم الخطب في هذا الزمان، حتى لا يدرى العبد على أى شيء يبكى، أعلى فوات دنياه أم على فوات دينه، أم على إخوانه في القربات، أم على أعوانه على الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة... أم على ولده الذى لا يرى فيه للعين قرة، أم على جاره الذى لا يغمض له على عورة، أم على أميره الذى لا يرعى فيه إلاً ولاذمة...»، وهو نص غنى عن كل بيان.

ورغم ما جاءت به الدعوة الموحدية من آمال عريضة لكل الشرائح الاجتماعية، فإن انتهاء الفترة الذهبية من حكم المؤمنيين فتحت الباب على مصراعيه من جديد أمام الأزمات التى عادت لتلقى بثقلها على المجتمع، في الوقت الذى خمدت فيه الطاقة الاندفاعية الجهادية بعد موقعة العقاب، وبدأت خزينة الدولة في النضوب[٦].

بناء على ذلك نعتقد أن شريحة المستولين، لم تكن سوى إفراز لهذه الأزمات، وانعكاس للتمايز الاجتماعي الذى تمخض عنه بروز تناقضات اجتماعية، وقطاعات غير قادرة على تحصيل عيشها، عاجزة عن الاندماج في عملية الإنتاج.

ومع أن أحد الجغرافيين[٧] أكد أن عدد المتسولين ظل ضئيلا

---

(٦) ابن أبي زرع : الانيس المطرب، طبعة الرباط ١٩٧٣، ص : ٢٤٠.

(٧) ابن سعيد، رواية المقرى : نفح الطيب، طبعة بيروت ١٩٦٥ تحقيق إحسان عباس، جـ ١، ص : ٢٠٥.

بالأندلس، بحكم أن عادة الأندلسيين «إذا رأوا شخصاً قادراً على الخدمة يطلب سبوّه وأهانوه»، فالواقع يثبت أن عددهم كان من الكثرة ما أثار انتباه ابن عبدون، فخصص لهم حيزاً من رسالته في الحسبة[8].

ومن خلال النصوص الواردة في هذه الحسبة وغيرها، يمكن الوقوف على الأماكن التي كان يتجمع فيها المتسولون، وفي مقدمتها المساجد والجوامع والأسواق. فابن عبدون الآنف الذكر، لاحظ أنهم كانوا يستغلون فرصة يوم الجمعة لولوج المساجد استدراراً لعطف المصلين. لذلك طالب القائمين بشؤون المسجد والمؤذنين «ألا يترك سا ع في رحاب الجامع»[9]. ومن جهته، كشف ابن الزيات[10] وغيره عن الجامع الذي جرت العادة أن يجتمعوا فيه بمراكش حين أشار إلى مجاعة اجتاحت المدينة، فذكر أن أحد المتصوفة جمع كافة الفقراء والمتسولين بجامع علي بن يوسف «فأخرج قمحاً وسمناً كان عنده، ففرقه عليهم حتى لم يبق منه شيء». كما أن بعض السؤال نهجوا أسلوب الانقطاع والانزواء في المساجد رجاء في الصدقة والإحسان[11].

---

(٨) رسالة في الحسبة. نشرها ليفي بروفنسال ضمن كتاب «ثلاث رسائل في الحسبة». طبعة القاهرة ١٩٥٥. ص : ٢٤.

(٩) المصدر والصفحة نفساهما .

(١٠) كتاب التشوف لرجال التصوف طبعة البيضاء ١٩٨٤ تحقيق أحمد التوفيق ص : ٢٤.

(١١) المازوني : صلحاء وادي شلف (مخطوط) ص : ٢٢٧.

وإلى جانب المساجد، اعتاد المتسولون على ارتياد الطرقات والأسواق وسؤال الناس حاجتهم، وبهذا الخصوص، ورد في ترجمة أبي عمران موسى بن إسحاق المعلم أنه «ما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شيء، قام معه إلى السوق يمشي على الناس، ويسألهم له»[١٢].

وفي المنحى نفسه تذكر إحدى الروايات المنقبية (١٣) أن رجلا ذهب إلى السوق وبحوزته درهم، فقابله أحد السائلين يرجو إحسانه[١٤].

ومما يؤكد انتشار المتسولين في الأسواق، أن أبا العباس السبتي اعتاد على الجلوس في أسواق مراكش لحض الناس على الصدقة، وتوزيع القدر الذي جمعه عليهم[١٥].

وثمة من المتسولين من جبلوا على الالتجاء إلى أبواب المنازل، والسؤال عن حاجتهم، ذكر ابن الزيات[١٦] في هذا المعنى أن أبا العباس السبتي لم يستسغ في إحدى الليالي تناول العشاء الذي قدمه له أهله بسبب سائلة وجدها أمام باب داره دون عشاء.

واعتاد بعضهم على إخراج الطعام للمحاويج الذين قصدوا أبواب

---

(١٢) ابن الزيات : م. س. ص : ٢١٥.

(١٣) المازوني : م. س. ص : ٢٦٤.

(١٤) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٨٨ ترجمة ١٣٠.

(١٥) ابن الزيات « أخبار أبي العباس السبتي ». نشره أحمد التوفيق على هامش كتاب «التشوف » لابن الزيات ص : ٤٥٢.

(١٦) نفسه، ص : ٤٦٦.

منازلهم حتى صار ذلك سنة وتقليداً، ولا غرو فإن أبا يعقوب يوسف بن أحمد أحد أعلام الحقبة موضوع الدراسة «كانت عادته أن يخرج للسائل الطعام»[17].

أما متسولو الأندلس، فقد نحوا منحى آخر، إذ كانوا يقومون بجولات في الطرقات، وينشدون مقاطع من الأغنيات الشعبية أو الزجل، كسبا لعطف ورحمة المارة[18].

في حين سلك المتسولون في بعض المدن المغربية نهجًا آخر، إذ استغلوا المواسم والأعياد الدينية لاستدرار عطف الناس. ففي فاس، يذكر التميمي[19] في ترجمة أحد الزهاد، أن والده خرج في عيد عاشوراء قاصدا المسجد الجامع، فرأى جماعة منهم يتضرعون جوعًا، ويستجدون المارة، وقاصدي المساجد في هذا اليوم الديني، مما يعكس حرصهم على استغلال «المقدس» لتمرير خطابهم الاستعطافي.

وتعوزنا المعلومات الكافية للوقوف على مدى استجابة الرعايا لاستجداءاتهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي عبرت عن شعور العامة تجاههم، ومنها يفهم أن هؤلاء «وعوا» أن ظاهرة التسول كانت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص[20]، مما جعلهم يتخذون أحيانًا أسلوب الحيطة

---

(١٧) نفسه، ص : ٤٠٥ ترجمة ٢٢٦.

(١٨) بالنثيا : «تاريخ الفكر الأندلسي» ، ص : ١٦٠.

(١٩) «كتاب المستفاد في مناقب العباد» (مخطوط) ص : ٢٩.

(٢٠) قالت أمثال العامة : «وإذا اتبليت بالسعي قصد الديار الكبار» انظر : مقداد عبد الرحيم. أمثال العامة وحكمها في الأندلس منكتاب «حدائق الأزاهر» لابن عاصم الأندلسي الغرناطي. مجلة التراث الشعبي. صيف ١٩٨٨، ص : ١٠٢. =

والحذر من بعض السائلين، بل الامتناع عن تقديم أي مساعدة للقادرين منهم على العمل، وهذا ما يفسر قول ابن سعيد[٢١] عن سكان الأندلس أنهم «إذا رأوا شخصًا قادرًا على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه».

بيد أن كتب المناقب والتصوف تكشف - بجلاء - أن شريحة المتصوفة تعاطفوا مع الفقراء والمتسولين. وحسبنا أن المتصوف الزاهد أبو عبد الله التاودي آثر سائلا فتصدق عليه بثيابه، وبقي دون ملابس[٢٢]. وتذكر رواية منقبية أن متصوفًا تصدق بميزره على سائل جاء يستجديه[٢٣]. وفي السياق نفسه ، أورد ابن الزيات[٢٤] في ترجمة أبي شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي أن متسولا وقف عليه، واشتكى له مرضه وفقره وكثرة عياله، فطلب من أحد مريديه أن يحسن إليه. ولعل هذا النص يكشف أسلوب الاستجداء، الذي عول على الجانب الإنساني والعاطفي من خلال الشكوى التي كانت تعتمد على عدة عناصر مثل الفقر والمرض وكثرة العيال.

ولايساورنا شك في أن ظاهرة التسول عرفت انتشارًا كذلك بين النساء، فقد ورد في ترجمة أبي إسحق الأندلسي أنه اشترى مع مريديه

= وقالوا أيضًا : «بحل من سما وامترق» مثل رقم ٢٧٧ انظر : الزجالي : ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام. تحقيق الأستاذ محمد بن شريفة. طبعة فاس ١٩٧٥ جـ ١ ص : ٢٦٢.

(٢١) انظر هامش رقم ٧.

(٢٢) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٧٤ ترجمة ١٢٠.

(٢٣) التميمي : م. س. ص : ١٣٦.

(٢٤) التشوف ص : ١٩٠ - ١٩١ ترجمة ٦٢.

طعاماً للعشاء، فإذا بمتسولة تشكو ما ألم بأبنائها من جوع، فآثرها بالطعام المذكور[٢٥]، مما يعكس ألوان الحرمان التي عانت منها المرأة، وخصوصاً تلك التي فقدت زوجها، فاضطرت إلى احتراف مهنة التسول.

ومما يعكس صحة قاعدة تجاوب المتصوفة مع المتسولين أن أحدهم جمع خلال مجاعة عصفت بالمغرب سنة ٥٢٥ هـ كل السائلين والفقراء «فكان يقوم بمؤونتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس»[٢٦].

ولم يدخر كافة المتصوفة الآخرين وسعا في إمداد المتسولين بالصدقات، بل إن الموسرين منهم بذلوا لهم بسخاء كل ما ملكت أيديهم، فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل سلا «كان ذا مال فتصدق بجميعه»[٢٧].

واستغل الوالي الزاهد أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي ما بعثه إليه الأمير المرابطي على بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى أغمات من مراكش حتى فرقه على المساكين»[٢٨]، وكان متصوف آخر يجمع ما يلفظه البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشترى بثمنه خبزاً، ويمسك خبزتين ويتصدق بالباقى على المساكين[٢٩].

---

(٢٥) نفسه، ص : ٣١٠ ترجمة ١٥٤.

(٢٦) نفسه، ص : ١٨٣ ترجمة ٥٩.

(٢٧) نفسه، ص : ١٦٥ ترجمة 48.

(٢٨) المازوني : م. س. ص : ٢٢٢ — ٢٢٣.

(٢٩) نفسه ص : ٢٢٦.

وتذكر بعض المصادر المنقبية أن المتصوف أبا يعزى، كان إبان اشتغاله بالرعي، يقبض من أرباب المواشي رغيفين كل يوم، فيمسك رغيفًا واحدًا، ويتصدق بالثاني على رجل منقطع في المسجد، وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فآثره على نفسه بالرغيف الثاني[٣٠]. وبعد أن امتلك أرضًا للتعيش بها صار يتصدق على الفقراء بتسعة أعشار، ويحتفظ لنفسه بالعشر فحسب، ويقول : «إنني أستحي أن أمسك تسعة أعشار، وأصرف العشر للمساكين، فإن هذا من سوء الأدب مع الله عز وجل»[٣١]. ولشدة إيثار بعض المتصوفة، كان أحدهم يجرد أولاده من الثياب، ويعطيها لأبناء المحاويج والمتسولين[٣٢].

ومن القرائن الأخرى التي تعكس ما حظي به المتسولون من عطف المتصوفة، أن أبا إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي «كان يسأل عن الأيتام وأولاد الفقراء فيكسوهم»[٣٣]. كما أن أحد المتصوفة جمع في عام مجاعة قدرًا هامًا من المال من أعيان مدينة بجاية ثم فرقه على مجموعة من المتسولين، «واشترى ما يقوم بهم من الطعام، وجعل قيمًا يقوم بهم، وأغناهم عن السؤال»[٣٤].

---

(٣٠) ابن الزيات : م. س، ص : ٢١٦ ترجمة ٧٧.

(٣١) ابن صعد : « النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب »(مخطوط) ص : ١٩٤، وكذلك : ابن قنفذ : « أنس الفقير وعز الحقير.» تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور طبعة الرباط ١٩٦٥، ص : ٢٥.

(٣٢) العبدوني : « يتيمة العقود الوسطى» (مخطوط) ص : ٤١٨.

(٣٣) نفسه، ص : ٤١٨.

(٣٤) ابن الزيات : م. س، ص : ٤٢٩ ترجمة ٢٥٦.

ويقدم أبو العباس السبتي النموذج الأمثل لتعاطف هذا القطاع الاجتماعي مع المتسولين وكافة الفقراء والمحتاجين، وحسبنا أنه «كان رحيماً عطوفاً على المساكين واليتامى والأرامل»(٣٥). بل كان من أكبر الدعاة إلى تثبيت قيم الرحمة والإحسان داخل المجتمع، فقد أجمعت المصادر على أن مذهبه مبني على عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء، وقرن ذلك بشعائر العبادة(٣٦). وكان كلما أتاه رجل ملتمساً «بركته» «يقول له تصدق وينفق لك ما تريده»(٣٧). وكان يرى أيضاً أن سبب انحباس المطر وحدوث القحط والمجاعات، يرجع إلى بخل الناس وعدم إحسانهم للمتسولين(٣٨).

وإذا كان تعاطف المتصوفة مع هؤلاء مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن موقف السلطتين المرابطية والموحدية ظل سلبياً. فليس ثمة إشارة واضحة

---

(٣٥) ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٩٣ ظهر.

(٣٦) يعتبر أبو العباس السبتي رفع المؤمن يديه في تكبيرة الصلاة بأنها تعني تخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بالقليل أو الكثير. كما يفسر الركوع بالمشاطرة في كل شيء. أما السلام في نهاية الصلاة فتعني في نظره الخروج عن كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة وسنتها ومستحباتها انطلاقاً من هذه الرؤية. فتحية المسجد بركعتين تعني أن المنحني يضع أعز أعضائه الذي هو الوجه على الأرض، ويمثل وجهه ماله الذي هو أكثر الأشياء. انظر التفاصيل عند ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ٢٠٧ وجه.

(٣٧) نفسه، ص : ٦٠.

(٣٨) التنبكتي : كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج. طبعة بيروت (دون تاريخ) ص : ٦٠.

إلى أى محاولة قامتا بها لاستئصال شأفة ظاهرة التسول، أو إيجاد حلول ناجحة لها. ومن ثم بقيت قيم الرحمة والإحسان من جانب الرعايا تجسد الحل الوحيد للتخفيف من بؤس هذه الفئة الاجتماعية، لكنه كان حلا على حساب مبدأ تحقيق العدالة والمساواة. والصدقة على المتسولين تعكس فشل وعود الدعوتين الإصلاحيتين المرابطية والموحدية في محو آثار الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما أن رجحان كفة الرحمة والإحسان على حساب مبدأ العدالة والمساواة، هو في حد ذاته اعتراف ضمني بطبيعة التفاوت في الفقر والغنى داخل المجتمع، ولعل هذا ما أضعف «الوعي» الطبقي عن طريق تخفيف الضغوط على المتسول الذى اضطر إلى التخلي عن كفاحه أو النقمة على أوضاعه ما دامت الصدقة والإحسان يخففان عنه بعض مصاعد الحياة.

صفوة القول إن التسول جسد ظاهرة اجتماعية خطيرة في عصر المرابطين والموحدين، وازدادت تجدراً بسبب الأزمات والمجاعات التى اجتاحت المغرب والأندلس. وقد تبين أنها شكلت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص، وأنها انتشرت بين الرجال والنساء على السواء. ولم يستطع المرابطون أو الموحدون أن يجتثوا جذورها، مما يعكس فشلهم في تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية الذى رفعوه شعاراً في أيديولوجيتهم الإصلاحية. وإذا كان هذا البحث المتواضع قد أثار الغبار حول هذه الظاهرة الاجتماعية المسكوت عنها، فإن صاحبه لا يزعم الحسم فيها في هذا المجال الضيق، بقدر ما يسعى إلى تحفيز الباحثين لإثارة تساؤلات أخرى حولها، وتوسيع رقعة البحث حتى تنصف فئة اجتماعية حرمت من موارد الرزق، ومن الدخول إلى التاريخ...

الفصل الثامن

العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري
نموذج من تاريخ المستضعفين
في حواضر المغرب الإسلامي

على كثرة ما كتب حول مراكش[1] فان معظم الدراسات الحديثة غيبت تاريخ العوام في هذه المدينة، رغم الدور الطلائعي الذي لعبه هؤلاء في رسم معالم تطورها، وتشكيل مسارها التاريخي.

ومن نافلة القول، إن الإنتاج الأجنبي عمد - عن قصد - إلى تهميش هذه الفئة وطمس دورها، لارتباط المد الشعبي آنذاك بحركة التحرر، فضلا عن اقتصار الأبحاث إبان المرحلة الاستعمارية على ما يخدم مصالح التوجهات الكلونيالية[2].

غير أن مثل هذا الغياب في الإنتاج الوطني نقطة يجب الوقوف عندها، لأنها - فيما أزعم - تشكل ثغرة لم يتم تجاوزها بعد، وهو أمر راجع في تقديري إلى شحة النصوص، وتناثرها بين أمهات المصادر فضلا عن ندرة المصنفات التاريخية المونوغرافية الخاصة بمدينة مراكش خلال العصرين المرابطي والموحدي[3] ناهيك عن كون قسط وافر من مصادر تاريخ المغرب العام لذات الحقبة قد عفا عنه الزمن[4].

---

(١) ثمة دراسات كثيرة ومتنوعة حول مدينة مراكش وتاريخها أهمها :

Deverdun : Marrakech Des Origines à 1912. Rabat 1959.

(٢) ارتبطت أغلب الأبحاث حول مراكش في العهد الاستعماري بالمصالح العسكرية والسياحية.

(٣) إذا كانت بعض المؤلفات حول مراكش قد خصصت للحقبة الحديثة والمعاصرة، فإن نظيرتها في العصر الوسيط تعد قليلة جداً انظر في هذا الصدد : ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الأقصى طبعة البيضاء ١٩٦٠ جـ ١، ص : ٣٦.

(٤) من بين المصادر الضائعة الراجعة إلى عصري المرابطين والموحدين نذكر على =

وقد سبق أن أبرزنا في دراسات سابقة(٥)، الخلفيات الفكرية والاجتماعية التي كانت وراء تهميش طبقة العوام، لا نرى ضرورة الخوض فيها من جديد، إلا أن ذلك لا يحول دون التأكيد على أن هذه المعضلة تعزى أساساً إلى عجز مؤرخي العصر الوسيط عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي، والنظر إلى التاريخ عموماً على أنه تراكمات حديثة للعصور والأشخاص والدول، دون تفهمها في تفاعلاتها المتبادلة التي تنتظمها لتشكل منها ظاهرات شمولية، وهذا ما يفسر عدم حضور العوام في المصادر المغربية، باستثناء إشارات شاحبة وردت بكيفية عفوية على رؤوس أقلام المؤرخين، ولكنها إشارات تزخر بالتشويه والتحريف، وتنطق بالعداء السافر والمقت والحقد الدفين.

ونعتقد أن تعامل المؤرخين مع العوام لا يعزى إلى موقفهم «السياسي» فحسب بل يرد كذلك إلى المكانة التي احتلها هؤلاء في المخيلة الاجتماعية – «فالعوام» في هذا المخيال هم سواد الناس الذين لا يملكون السلطة، ويعيشون في عالم له أبعاده الفكرية والدينية التي تتدنى عن

= سبيل المثال : «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية» لابن الصيرفي وكتاب «المقتبس في أخبار المغرب وفاس والأندلس» لأبي عبد الله بن حماد السبتي «والمغرب في محاسن أهل المغرب» لأبي اليسع بن عيسى بن حزم «والمغرب عن سيرة ملوك المغرب» لمؤلف مجهول. انظر مزيداً من التفصيل عند محمد المنوني :« المصادر العربية لتاريخ المغرب» جـ ١ طبعة البيضاء ١٩٨٣ ص : ٣٧، ٤٨، ٥٥.

(٥) ورد ذلك في بحث شارك به كاتب هذه السطور في مؤتمر اتحاد المؤرخين العرب المنعقد ببغداد بتاريخ ٢٧ / ٢٩، ديسمبر ١٩٨٧.

مستوى عالم «الخاصة»، ومن ثم فإن إهمالهم وتهميشهم يظل مسألة مشروعة حسب هذه النظرة الضيقة.

ونحن لا نناقش مدى صحة أو زيف هذا الموقف، ولا نحاكم مؤرخ العصر الوسيط انطلاقًا من جهاز مفاهيمي معاصر، إلا أن من حقنا أن نتساءل : هل كان ثمة مبرر لتغييب دور العوام في تاريخ مراكش.

لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يتأسف لكون هذه الطبقة الاجتماعية لم تخلف لنا أثرًا نستعين به لإماطة اللثام عن ذلك الدور، وكشف النقاب عن أوضاعها. وفي ذات الوقت عليه أن يتخذ الحيطة والحذر من المواقف الرسمية للمؤرخين، ويبقى التجاؤه إلى المصادر الدفينة من كتب الطبقات والتراجم والنوازل والحسبة وغيرها، أهم الأدوات التي يعول عليها لاستقاء مادته ورؤية حقيقة هذه الطبقة.

والواقع أنه ما يكاد المرء يتحرر من المؤلفات الرسمية، حتى يجد نفسه أمام حقيقة الدور الطلائعي الذي لعبه العوام من أبناء المجتمع المراكشي، ولا غرو فإن بناء مراكش ذاتها لم يكن ليتم لولا تضافر طاقاتهم العضلية، وكدهم الدؤوب، حتى أن مؤرخًا[6] اعتبر مساهمة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين في «العمل في الطين» مع من أسماهم بالخدمة – مشيرًا إلى البنائين – حسنة من حسناته التي سجلها له بفخر واعتزاز، وهو أمر يفصح بكيفية غير مباشرة عن دورهم في بنائها، واحتيازهم قصب السبق في هذا العمل المشرف.

---

(٦) ابن أبي زرع : «الأنيس المطرب» طبعة الرباط ١٩٧٣ ص : ١٢٨ ويذكر أن «يوسف بن تاشفين كان يشاركهم عملهم تواضعًا منه».

وعلى اكتاف العوام كذلك، امتدت الدولة المرابطية لتفيء بظلالها ربوع المغرب والأندلس، حيث كانت الحملات التوحيدية والجهادية تنطلق من مراكش التي وجدت فيها أعداد هائلة من الجنود المتطوعة(٧).

ولا سبيل إلى الشك في أنهم شكلوا كذلك الطاقة المحركة لإنتاج الخيرات المادية للمدينة، ولعل وجودهم في الأسواق والمصانع والمزارع – كما سنبين – ينهض قرينة على الدور الرائد الذي قاموا به، مما يعطي مشروعية إخراجهم من ركام النسيان، وبالتالي استجلاء معالمهم وأوضاعهم (٨).

ولا يخامرنا شك في وجود علاقة وثيقة بين قيام الدولة المرابطية وبناء مراكش ونمو طبقة العوام، إذ ما كاد يمر على تأسيس المدينة مدة يسيرة، حتى أصبحت العاصمة الجديدة كمدينة كبرى تعج بالأسواق والمصانع، واتجهت الهجرات الأندلسية صوبها بعد أن خيم عليها مناخ الاستقرار السياسي، فنما عدد العوام إلى أن بلغ مائة ألف كانون إذا ما صدقنا رواية الوزان(٩). وقد شمل هذا الرقم خليطاً من جماهير قبائل متعددة يحددها الإدريسي(١٠) في قبائل نفيس وبنو يدفر ودكالة ورجراجة وزودة وهسكورة وهزرجة.

---

(٧) المراكشي : «المعجب في أخبار المغرب طبعة الدار البيضاء» ١٩٧٨ ص : ٣٤٣.

(٨) المرجع السابق – ص ٣٤٨.

(٩) وصف أفريقيا، جـ ١، طبعة الرباط ١٩٨٠ ص : ١٠٠.

(١٠) صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس طبعة ليدن ١٨٩٤ ص : ٤٥.

ثم جاء المد الموحدى ليعطى لمراكش زخما جديدًا ويجعل «العامة» فى واجهة الأحداث بعد أن شجع الخلفاء الموحدون الصناعة والتجارة، ووفروا الخدمات والحرف الدقيقة. وإذا كنا لا نملك إحصائيات حول السكان وهم السواد الأعظم من العوام، فاننا نفترض أن عددهم يكون قد ارتفع نتيجة العوامل الآنفة الذكر، وتحول الوتيرة السكانية وسرعة إيقاعها فى مراكش، مما أهلهم لكى يلعبوا أدوارًا متنوعة.

ويمكن تمييز بعض أصنافهم من خلال ما تركته لنا المصادر، ويأتى فى مقدمتهم شريحة الصناع الذين تميزوا بمهارتهم وإبداعهم حتى أن الخلفاء الموحدين كانوا يطلبون من حدادى مراكش أن يصنعوا لهم القيود الخاصة بتكبيل السجناء[11]، بل مما يدل على حذقهم ومهارتهم أن الخليفة الموحدى أبا يعقوب طلب من الصناع أن ينقشوا فى سيفه عبارات يخلد فيها اسمه فتم له ذلك[12]. كما كانت لهم اليد البيضاء فى جعل قصر الصالحة آية من الفن والروعة[13].

وإذا كان إتقان عملهم وحضور عبقريتهم مسألة لا يرقى إليها الشك، فاننا لا نعرف بعض التفاصيل حول وضعيتهم، وإن كان يلوح أنهم تمتعوا بمكانة مستحسنة إبان ازدهار الدولة الموحدية بدليل الرواج الصناعى الذى

---

(١١) البيذق : «أخبار المهدى بن تومرت» طبعة الرباط ١٩٧١ ص : ٧٩.

(١٢) ابن عذارى : «البيان » المغرب القسم الخاص بالموحدين طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص: ١٠٠ والعبارة التى طلب من الصناع نقشها هى : «لأمير المؤمنين بن أمير المؤمنين».

(١٣) ابن عذارى : م. س. ص : ١٧٤.

ساد مراكش في تلك المرحلة حتى أن ابن سعيد[١٤] شبهها ببغداد، فضلا عن تمتعهم بالإعفاءات الضرائبية. إلا أنه من الراجح أن اليد العاملة المجلوبة من الأندلس[١٥] حالت دون ظفرهم بنصيب الأسد من الامتيازات التي وفرتها هذه الوضعية. ولعل هذه «المزاحمة» هي التي جعلت بعض صناع مراكش يحترفون صناعات متواضعة كصناعة القدور للتعيش بها[١٦] هذا في الوقت الذي ظلوا يعانون من ثقل الضرائب في العصر المرابطي كما تكشف ذلك بعض المصادر[١٧].

أما البناؤون فلم يكونوا في وضعية مريحة كما يستشف ذلك من خلال كتب المناقب والتصوف، فقد كان يزج بهم في مكان يدعى «الموقف»[١٨]، حيث يتقدم كل راغب في الاستئجار، وينتظر من يستخدمه في أعمال البناء. وإذا ما حالفه الحظ في إيجاد من يستأجره، فانه غالبًا ما كان يتعرض للمماطلة في أداء أجره، وهو ما حدث لرفيق أبي العباس السبتي حين دخل مراكش في بداية الدولة الموحدية، فتقدم لإصلاح بنيان أحد

---

(١٤) المقري : نفح الطيب جـ ٣، طبعة بيروت ١٩٦٨ ص : ١٥٣.

(١٥) ن. م. ص المذكورة.

(١٦) ابن الزيات : كتاب «التشوف لرجال التصوف» طبعة الرباط، ١٩٨٤ ص : ٤١٤.

(١٧) الادريسي : م. س ص : ٤٥، ومن الاكيد أن كثرة الضرائب هي التي جعلت قاضي المرية يحتج لدى يوسف بن تاشفين ويطلب منه أن يقسم أن لا يوجد في بيت المال درهم.

(١٨) حين وقف أبو العباس السبتي المتصوف المشهور على مشارف مراكش طلب منه خديمه السماح له بدخول مراكش طلبًا للرزق من حرفة البناء، فدخل المدينة وبقي ينتظر في الموقف. وهذه الكلمة لازالت مستعملة إلى الآن.

المنازل، وحينما أتم عمله ماطله صاحب المنزل في أداء الأجرة، فرجع خاوي الوفاض[19] وتحدثت النصوص عن بعض الأخطار التي تعرض لها البناؤون مثل سقوط الجير على اليدين والأرجل وهو ما حدث للرفيق المذكور[20].

وفي الأسواق تظهر حرف أخرى احترفها العوام كحرفة الدلالة في السلع[21] أو الخياطة[22]. وبصدد هذه المهنة يمكن القول أنها لم تكن تف بأبسط الحاجيات لصاحبها، إذ تذكر بعض الروايات أن أحد الخياطين استجاب لأبي العباس السبتي في التبرع بدينار لأحد الفقراء، غير أنه اشتكى بفقره، وأنه لم يملك سوى ذلك الدينار[23]. كما كان هناك الباعة المتجولون[24] الذين لا نعرف عنهم الشيء الكثير. ولا يساورنا شك في بعض النزاعات التي تقوم بين العوام، خاصة في مجال البيع والشراء[25]. وتظهر نصوص أخرى حرفًا شتى كالبوابين أو خدمة المنازل حيث تكثر الإشارات أحيانًا إلى الخادمات اللائي يعملن في بيوت الأرستقراطية[26]. وهناك أيضاً

---

(١٩) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٥٦ ظهر.

(٢٠) نفس المصدر والصفحة.

(٢١) ابن الزيات : م. س. ص : ٣٩٣ ويذكر أن أبا علي حسين بن عبد الله صار يحترف دلالا في قيسارية مراكش.

(٢٢) نفسه ص : ٢٩٥.

(٢٣) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي : ورقة ١٠٢ (مخطوط) .

(٢٤) إبن الزيات : م . س. ص ٣٥٩ ويذكر في ترجمة أبي محمد عبد الواحد بن تومرت الهسكوري أنه كان يبيع الباقلا ويحمله على رأسه في سوق مراكش.

(٢٥) الونشريسي : المعيار المغرب : جـ ١٠ طبعة بيروت ١٩٨١ ص : ٢٣.

(٢٦) المصدر السابق.

الجنود الذين قذفت بهم ظروف العيش إلى مراكش لكسب معاشهم فى المساهمة فى الحروب وقد عدهم المراكشى(٢٧) بعشرة آلاف نفس فى العصر الموحدى كما يرد ذكر الجنانين وهم عامة المزارعين الذين كانوا يشتغلون فى أجنة وبساتين الأرستقراطية، وقد كانوا يعانون من ظروف طبيعية مجحفة تتمثل بالخصوص فى هبوب الرياح الشرقية التى أعاقت عملهم الإنتاجى(٢٨).

أما من لم يسعفه الحظ فى إيجاد حرفة ما، فإنه كان يلجأ إلى الغصب واللصوصية(٢٩). ويبدو أن اللصوص في مراكش كانوا ينتمون إلى أصول اجتماعية فقيرة مظلومة نشأت من التحولات التى عرفتها المدينة وزيادة الترف والاستهلاك وارتفاع الأسعار، وهى تطورات خلقت طبقات اجتماعية عاجزة عن كسب رزقها، ناقمة على الأوضاع، مما حدا بها إلى احتراف أعمال اللصوصية(٣٠).

وإلى جانب هؤلاء الذين فتح أمامهم بريق من الأمل فى معاركة الحياة، وجد من عوام مراكش من لم يبتسم لهم الحظ، فلم يجدوا حرفة يرتزقون بها، ولذلك دخلوا فى عداد الفقراء والمساكين. والواضح أن الفقر

---

(٢٧) المعجب : ص ٤٨٣ – ١٠٦.

(٢٨) ابن سعد : النجم الثاقب ص : ١٣١ (مخطوط ٢٦) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبى العباس السبتى ورقة ١٠٦.

(٢٩) ابن الزيات : أخبار أبى العباس السبتى ص : ورقة ٢٠٦ من الوجهين (مخطوط).

(٣٠) ابن الزيات التصوف ص : ٣٩٣ – ٣٣٤ ويذكر ترجمة أبى على حسن بن عبد الله المعروف بابن يابو أنه تعرض فى مراكش لعملية اغتصاب فرسه وثيابه.

الذى شكل ظاهرة اجتماعية فى عاصمة المرابطين ثم الموحدين بعدهم، أثار انتباه بعض الحكماء، من أمثال أبى العباس السبتي، فجعله منطلق فلسفة اجتماعية.

لقد أصبحت مراكش تعج فى القرن السادس الهجرى بجيوش من العاطلين والمحتاجين ولعل ذلك كان وراء ظهور المتصوفة الذين وجهوا كل همتهم لمساعدة هذه الفئة المتضررة. ويخبرنا فى هذا الصدد ابن الزيات[٣١] بأن أحد المتصوفة ويدعى أبا الحجاج الضرير تلقى مبلغًا ماليًا من أحد الأمراء المرابطين، فلم يخرج من مراكش «حتى فرقه على المساكين». وكانت «الفتوح» وهى نوع من الإحسان اشترطه أبو العباس السبتى المذكور على كل من أقبل عليه يستوهب دعواته تصب فى هذا الاتجاه. وحسبنا أنه كان يقصد به التصدق «على سبيل الله لمن ظهره عريان، وكبده جيعان، وعينه ساهرة من الدين»[٣٢]. بل إن هذا المتصوف كان ينادى فى أسواق وطرقات مراكش مطالبًا الناس بالتبرع على المحتاجين[٣٣]. ومن الأمثلة التى يمكن أن نسوقها كدليل على انتشار الفقراء فى هذه المدينة هو أن رجلا وضعت امرأته فلم يجد ما يمون به مولوده الجديد[٣٤]. وذكر ابن الزيات[٣٥] رواية مؤداها أن رجلا آخر أصابته فاقة فظل يومين دون أكل إلى أن أجبر على

---

(٣١) كتاب «التشوف» : ص ١٠٦.

(٣٢) مؤلف مجهول «مناقب الشيخ» ورقة ١٠٢.

(٣٣) المرجع والورقة نفساهما .

(٣٤) م. س. ورقة ١٠٣ ظاهر.

(٣٥) «التشوف» ص : ٤٠٥.

رهن لباسه لشراء رغيفين. وكانت قسـاوة البرد تضر ببعض الفقراء فتحرمهم من النوم[٣٦] ووصلت الفاقة ببعض الأسر المراكشية إلى الاقتصار في طعام سحورها خلال شهر رمضان على الخبز[٣٧] فحسب، ولعل هذا ما يفسر انتشار ظاهرة التسول كما يتضح ذلك من خلال بعض النصوص[٣٨].
وتدخل شريحة المتصوفة والزهاد ضمن طبقة العوام، فعلى الرغم مما توردة بعض الروايات حول تبرعهم على بعض الفقراء، فإن ذلك لم يكن سوى هبة وهبت لهم. وحسبنا دليلا على فقرهم أن أحد المتصوفة ويدعى أحمد ابن محمد الغرفي لم يوجد عنده بعد وفاته ما يكفن به[٣٩].

وتندرج ضمن طبقة العوام كذلك شريحة الرقيق التي تكونت من أسرى الحروب، خاصة عندما نجحت حركة الموحدين من اجتثاث جذور المرابطين والسيطرة على مراكش، إذ حول الأحرار إلى عبيد «وبيعوا بيع الأسرى المشركين هم ونساؤهم وبراريهم»[٤٠]. كما تكونت من أسرى الحروب مع القبائل الثائرة. وفي هذا المجال يذكر البيذق أنه في أوائل الدولة الموحدية سيقت بعض الغنائم. إلى مراكش «وبيعت بباب الشريعة الكزوليات واللمطيات». وتحوي شريحة الرقيق كذلك أسرى الحروب مع النصارى، إذ

---

(٣٦) ابن الزيات : «أخبار أبي العباس السبتي» ورقة ٢٠١ وجه.

(٣٧) مؤلف مجهول : م. س ورقة ١٠٣ وجه.

(٣٨) انظر ص   من هذا الكتاب.

(٣٩) ابن الزيات م. س ص :

(٤٠) أخبار المهدي بن تومرت ص : ٧٧.

بلغ عدد أسرى الزلاقة خمسين ألف أسير قادهم يوسف بن تاشفين إلى مراكش على ظهور الجمال[41]. وفى سنة ٥٣٢هـ عاد الأمير المرابطى تاشفين ابن على من الأندلس محملا بستة آلاف سبية دخل بها العاصمة[42] هذا فضلا عن بعض السود الذين قادهم حظهم التعس إلى مراكش[43].

وينقل الونشريسى[44] بعض النوازل حول رقيق من النصارى وجدوا فى حالة تأهب للفرار نحو بلاد الإفرنجة فى التخوم الأندلسية. ولما تم إلقاء القبض عليهم استظهروا بعقود مكتوبة فى مراكش تنص على أنهم اشتروا حريتهم من أسيادهم.

وربما زاد الأمر تعقيداً حتى أصبح بعض الأحرار ينتسبون إلى العبودية ويحتاجون إلى إعطاء دليل إثبات على حريتهم وقد رفع سيل من هذه المسائل إلى قاضى الجماعة بمراكش[45].

ومما يدل على تدنى وضعية العبيد فى هذه المدينة أن صفة العبد كانت من أقسى الصفات الدنيئة التى ينعت بها المرء[46].

ورغم أن النصوص لا تسعفنا فى تكوين رؤية واضحة عن العبيد، فليس من المستبعد أن يكونوا قد عوملوا معاملة تشيئية. ولدينا نص يذكر

---

(٤١) الزيانى : « بغية الناظر » (مخطوط) ص : ١٢١.

(٤٢) ابن أبى زرع : م. س. ص : ١٦٤.

(٤٣) نفسه ص : ١٤٠.

(٤٤) المعيار جـ ٢، ص : ١٧٩.

(٤٥) نفسه ص : ٥١٤.

(٤٦) نفسه ص : ٥٤، ٥١٤.

أن الخليفة الموحدى يعقوب المنصور، عندما أراد الزيادة فى بنيان مراكش، كلف العبيد بهدم السور القديم، وما علينا إلا أن نتصور هذه المهمة الشاقة(٤٧).

وحتى المعلمين بحكم وضعيتهم المادية يمكن إدراجهم كشريحة من طبقة العامة، إذ كانوا يعيشون وضعًا لا يحسدون عليه، فالرواتب التى كانوا يتقاضونها لم تكن تكفيهم لإقامة الأود. وإذا كان الحسن الوزان(٤٨) يذكر أن راتب المعلم يبلغ مائة أو مائتى مثقال حسب نوع الدروس التى يلقيها دون توضيح ما إذا كانت كافية أم لا، فإن ابن الزيات(٤٩) يذكر فى نص آخر أن أبا العباس السبتى الذى درس بأحد الفنادق خصص له رسم من بيت المال، ولكن من خلال تصفح حالته الاجتماعية يتبين أن هذا الراتب تميز بالهزالة، بل إن أجرة معلمى الكتاب تنهض دليلا على الفقر المدقع الذى عانوا منه حتى أن أحدهم وضعت زوجته فلم يجد قط ما يسعفها، وظل يومًا كاملاً ينتظر عطف آباء الصبيان علهم يقدمون له ما يرتزق به، ناهيك عن الديون التى تذكر نفس الرواية أنه كان يرزح تحت وطأتها(٥٠).

ولم يكن طلبة الحضرة بمراكش فى وضعية مريحة إلى درجة أنهم

---

(٤٧) ابن عذارى : م. س. ص : ١٥٣، ١٥٤.

(٤٨) الوزان : م. س. ص : ١٠٤.

(٤٩) أخبار أبى العباس السبتى ورقة ١٩٥ وجه.

(٥٠) مؤلف مجهول : من مناقب الشيخ و ١٠٠ ظهر.

أثاروا انتباه الخليفة عبد المومن الذى وصفهم بأنهم «عرايا ضعفاء»[٥١] فاقترض مبلغًا من بيت المال ليجبر حالتهم.

ولاشك أنه وجدتْ أصناف أخرى من العوام فى مراكش، غير أن النصوص التى بين أيدينا لا تسمح لنا بذكرهم أولا بأول ومن المفيد أن نذكر أنهم عرفوا مشاكل متباينة وتعرضوا لمحن يمكن تلمسها من خلال ما تزودنا به بعض المصادر.

فخلال عصرى المرابطين والموحدين عانى عوام مراكش من كوارث طبيعية وبشرية أثرت سلبًا عليهم، وترد فى هذا الصدد بعض الأخبار حول السنوات العجاف التى تمخض عنها قحط شديد فتك بالزرع والضرع. ففى عهد يعقوب المنصور ضرب الجفاف مدينة مراكش، مما جعل الخليفة المذكور يبادر إلى مطالبة الناس بالخروج للاستسقاء. وغالبًا ما أعقب كل قحط مجاعة تعصف بأرواح الآلاف من المستضعفين لعل أهمها تلك المجاعة التى حدثت فى عهد الخليفة الموحدى الرشيد، وأثرت فى حركة الأسواق. ونظرا للنتائج الوخيمة التى خلفتها على العامة فى مراكش نثبتها بنصها كما أوردها ابن عذارى[٥٢].

«لما توجه الرشيد فى حركته المذكورة وخرج أمام الخلط من الحضرة تحير الناس وكثر فيهم الرهج وعظمت عليهم المصيبة بإسلامهم وعدم الأقوات والمرافق ولم يبق لأحد سبد ولا لبد، ولا طارف ولا تالد، ولا ذخيرة

---

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٨١.

(٥٢) البيان المغرب. القسم الموحدى ص : ٣٢٥.

ولا مال ولا عقار، واستولت المجاعة على جمهور الناس ورأوا محنًا يستعاذ بالله منها وانتهى المد الواحد من القمح الفحصي إلى سبعة دراهم كبارًا من طبع.. السكة، وأما الدرهم الفضة فكان يصرف في نصف درهم، وكان هذا عرفًا بين السوقة بالسبعة الدراهم السكة إنما تخرج من مثلى عددها. وأما أسواق المدينة في هذه المجاعة فلم يكن بها ما ينطلق عليه اسم شيء بوجه من الوجوه والحوانيت مغلقة وما بقى بها من يلبس ثوبًا يساوى عشرة دراهم إلا الأطمار المتغيرة الخلقة...»

ويضيف المؤرخ نفسه موضحًا نتائج هذه المجاعة على قلة التغدية قائلاً : «إذا ظهر في السوق بعد أيام كثيرة شيء من خبز الشعير يحشر الناس عليه وأنهم لقيام ينظرون وما يصل إليه إلا الكفاة الذين لهم تجلد على الاقتحام وصبر ثم لا يعدم الذي يتوصل إليه أن يجتمع عليه العشرون وأكثر من الضعفاء والمساكين حتى ينتزعوه منه قهراً، وأما شيخ أو عجوز أو طفل أو ضعيف فانه لا يصل إلى شيء ولا على لقمة منه وسائر الأيام إنما يظهر في الأسواق ما يكرر طحنه من فيتور الزيتون وغيره فهو كان غذاء الناس لأنه كان كثيراً بالبوادى الخالية فتجتلبه الضعفاء ويقتاتون منه».

وفضلا عن المجاعات انتشرت الأوبئة والأمراض في صفوف عوام مراكش. ففي سنة ٥٧١ هـ حسب ابن أبي زرع[٥٣]، و٥٧٢ هـ حسب ابن الأبار[٥٤] ابتليت المدينة بوباء الطاعون، فكان الرجل لا يخرج من منزله حتى يكتب اسمه وموضعه في براءة ويجعلها في جيبه، فإن مات حمل إلى

---

(٥٣) الأنيس ص : ٢٦٧.

(٥٤) المقتضب من تحفة القادم. طبعة ١٩٨٣ ص : ١٠٧ - ١٠٨.

موضعه وأهله. وانتهى عدد الأموات بمراكش إلى ألف وسبع مائة رجل(٥٥). ولعل حدة هذا الوباء ما جعل أحد المؤرخين(٥٦) يصفه بأنه «لم يعهد مثله فيما تقدم من الأزمنة قبله»، وحسب نفس المؤرخ فان عدد الأموات وصل فى كل يوم إلى مائة وتسعين شخصاً أو أكثر(٥٧).

وفى سنة ٦٠٩هـ(٥٨) و٦١٠هـ(٥٩) وقع وباء عام فى طول بلاد المغرب وعرضها فلم تنج مراكش من شره. ولم يتم بناء المارستانات إلا فى عهد أبى يعقوب المنصور الذى بنى دار الفرج(٦٠). ولا نعتقد أنها كانت تفى بحاجيات هذه الجيوش من المرضى.

صحيح أن جل الفئات الاجتماعية كانت تقع ضحية هذه الأوبئة، إلا أن عجز الفئات المستضعفة عن مواجهة المجاعات والأوبئة جعلها الأكثر ضرراً.

وغالباً ما كانت هذه المجاعات والأوبئة تنتهى بغلاء شديد وارتفاع صاروخى فى أثمان السلع الضرورية خاصة فى حالة تعرض المدينة للحصارات. فخلال الحصار الذى ضربه الموحدون على المرابطين فى

---

(٥٥) ابن أبى زرع : م. س. ص : ٢٦٧.

(٥٦) ابن عذارى : م. س. ص : ١٣٦.

(٥٧) نفس المرجع والصفحة.

(٥٨) ابن أبى زرع : م. س. ٢٧٢.

(٥٩) «الذخيرة السنية فى أخبار الدولة المرينية» طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٦٤٩.

(٦٠) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص : ٢١٠.

مراكش، وصل الربع من الدقيق إلى مثقال حشمي ذهبي[٦١]. وعندما حاصرها الخلط ودمروا بحائرها وقطعوا مياهها، ارتفعت الأسعار وعدمت الأقوات وافتقر الناس لأبسط اللوازم، وصار الربع الواحد من الدقيق يباع بثلاثة دنانير[٦٢]. واستمرت الحالة على هذه الصورة المحزنة «حتى كان الناس يأكلون بعضهم بعضاً»[٦٣].

ولم تكن الطبيعة وحدها قاسية على هؤلاء، بل إن الفعل البشرى ساهم في تردى وضعيتها فالضرائب المفروضة عرفت تفاقماً خطيراً خاصة في مرحلة تدهور الدولتين المرابطية والموحدية.

ومن البديهي أن تلوذ المصادر التاريخية بالصمت تجاه الضرائب المفروضة. ولكنها لحسن الحظ تذكر باعتزاز أعمال الخلفاء الذين ألغوا ما سبقهم من ضرائب، وفي ذلك إشارة صريحة إلى ما عاناه العوام من ثقلها. فبمجرد ما استقر الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي في مراكش سنة ٥٤٣ هـ، بدأ في إلغاء ضرائب القبالات التي سادت في العصر المرابطي[٦٤] وعندما دخل الخليفة الموحدي الرشيد رفع بدوره المغارم عن السكان، مما ينهض حجة على أن مرحلة الانحطاط الموحدي كانت وبالاً على عامة المدينة[٦٥].

---

(٦١) ابن عذارى : م. س. ص : ٣١٩.

(٦٢) نفسه، ص : ٣١٨ - ٣١٩.

(٦٣) نفسه، ص : ٣٢٠.

(٦٤) ابن عذارى : م. س. ص : ٣٧.

(٦٥) نفسه، ص : ٣٢٠.

وعندما تسلم المرينيون السلطة، ألغوا كل الضرائب والوظائف المخزنية كما يقول ابن أبى زرع[٦٦] مشيراً بذلك إلى الضرائب التى أثقلت كاهل العامة فى مراكش خلال العصر الموحدى.

أما الجغرافيون والرحالة فهم أكثر صراحة وصدقًا. فالإدريسى[٦٧] يوضح بجلاء أن كل صناعة كانت تفرض عليها الضرائب فى عصر المرابطين مثل سوق الدخان والصابون والصفر والمغازل بمراكش إلى أن جاء الموحدون وألغوها.

وفى الجانب العسكرى عرف العوام محنًا صعبة أثناء الحصارات المفروضة على المدينة حتى أن مؤرخًا يذكر أنهم اضطروا إلى أكل الجيف خلال الحصار الموحدى، وعندما فتحت، استباحت جيوش الموحدين كل الذكور البالغين، واستمر البطش والتنكيل بهم ثلاثة أيام حتى هلك منهم خلق كبير[٦٨]. ودام هذا السيناريو المحزن إلى أن نودى عليهم بالعفو، لكنهم تعرضوا للأسر والسبى[٦٩]، وابتيعت النساء[٧٠].

أما خلال حصار مراكش من طرف المرينيين فقد نقل لنا ابن أبى

---

(٦٦) الذخيرة ص : ١١٨.

(٦٧) وصف أفريقيا الشمالية ص : ٧٠.

(٦٨) ابن عبد الملك : م. س. ص : ٢٢٨ – ابن خلدون : كتاب العبر جـ ٦ طبعة بيروت ١٩٧٩ ص : ٢٣٢ – ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٢٠ البيدق : م. س. ص :٦٥ الوزان : م. س. ص : ١٠٣.

(٦٩) البيدق : م. س. ص : ٦٦.

(٧٠) نفسه، ص : ٦٦.

زرع[٧١] حواراً بين سكان المدينة وأبي دبوس، وهو حوار يعكس مرارة المحنة التي عصفت بهم. ومن المشاكل المزمنة التي تعرض لها العوام كذلك مشكل قلة الماء، مما جعلهم يعتمدون على مياه الآبار[٧٢]. وبالرغم من أن يوسف بن تاشفين قام – من أجل تزويد مراكش بالماء بحفر خطارات [٧٣] – فإن ذلك لم يكن كافياً لمدينة أصبحت تعرف نمواً[٧٤] مضطرداً، ولم تقل جهود ابنه علي بن يوسف أهمية في هذا الاتجاه إذ حاول بطريقته الخاصة جلب المياه من إحدى العيون. غير أن جهوده تلك اتسمت بالتواضع. ولم يتم ذلك سوى في العصر الموحدي، وقد احتدت مشكلة الماء بعد توحيد المغرب الأندلسي وقدوم موجات أندلسية إلى مراكش[٧٥]. غير أن هذه المشكلة حلت نسبياً في عهد الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب الذي أرسل في وسط المدينة ساقية جعل عليها «السماقيات لسقي الخيل والدواب واستسقاء الناس»[٧٦].

---

(٧١) الذخيرة ١١٧ وهذا نص الحوار : «وقالوا له : لم تقعد عن حرب بني مرين وتجبن عن لقائهم ؟ أما ترى بلادنا قد خربت وأموالنا قد نهبت وحريمنا قد سبي ؟».

(٧٢) الادريسي : م. س. ص : ٦٨ ياقوت معجم البلدان جـ ٥ طبعة بيروت ص : ٩٤.

(٧٣) حركات :« التنظيم السياسي والحربي في عهد المرابطين » طبعة البيضاء (دون تاريخ) ص : ١١١.

(٧٤) Drevedun p. 86.

(٧٥) جلاب : «من تاريخ الماء وأساليب الري والتوزيع بمراكش، مجلة دعوة الحق ص : ١٧٨ العدد ٢٦٥ يونيو يوليو ١٩٨٧.

(٧٦) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» ص : ٢١٠.

وبالمثل لم يول المرابطون كبير عنايتهم للجانب الفلاحي لتعودهم حياة الشظف والصحراء[77]، الشيء الذى أثر سلبيًا على سكان المدينة.

وكما قاسى العوام من هذه المشاكل فانهم عانوا من مشكلة أخرى لا تقل أهمية، وهى مشكلة السكن حيث أن مراكش أصبحت فى عصر الموحدين تضيق بسكانها بسبب الهجرات الأندلسية إليها، وانتقال بعض القبائل بأمر من الخلفاء الموحدين للإقامة فيها. وهذا ما حدا بأبى يعقوب إلى توسيعها والزيادة فى بنائها[78].

ويلاحظ أن العوام كانوا دائمًا يتهمون بالتآمر مع الثوار[79]، وهذا ما يفسر تواجد السجون والسجناء بمراكش. ولحسن حظهم، فان بيعة كل أمير أو خليفة جديد كانت غالبًا ما تقترن بعفو عام عن المسجونين[80].

ومن إنصاف الحقيقة والواقع القول بأن وضعية العامة فى مراكش عرفت بعض التحسن فى فترات ازدهار الدولتين المرابطية والموحدية، خاصة إبان عهود الخلفاء المستنيرين، وهو ما يعبر عنه ابن صاحب الصلاة[81].

---

(٧٧) جلاب : م. س. ص : ٧٧.

(٧٨) ابن عذارى : م. س. ص : ١٥٣ - ١٥٤.

(٧٩) ابن الخطيب : أعمال الأعلام جـ ٣، طبعة بيروت ١٩٥٦ ص : ٢٦٧ ويذكر أن فقهاء مراكش اتهموا ابن تومرت بأنه يفسد العامة.

(٨٠) كما هو الحال عن بيعة أبى يعقوب انظر : صاحب الصلاة المن بالإمامة طبعة بيروت ١٩٨٧ ص : ٢٦٦ - ابن عذارى : م. س. ص : ٩٩.

(٨١) كتاب تاريخ المن بالامامة ص : ٢٦٦.

خير تعبير عند ذكره لعهد الخليفة الموحدى أبى يعقوب، حيث يقول «ونمت الأرزاق وعمرت الأسواق بالبيع والتجارة الرائجة، ودرت على الناس الخيرات دروراً، واغتبط العالم به وبيبيعته وكثر المال فى أيدى من توالى سمعه وبركته وابتنوا بمراكش الديار العتيقة».

وكانت مثل هذه العهود فرصة للعوام يهتبلونها لاسترداد ما ضاع من حقوقهم، إذ كان يعقوب المنصور يعقد مجالس يحضرها «أناس من السوقة والتجار»[٨٢] ولو أن هذا المجلس لم يستمر «فقطع للعامة ذلك الجلوس»، وهذا ما يفسر التجاء هؤلاء إلى المتصوفة لحل مشاكلهم. غير أن المتصوفة أنفسهم تعرضوا بدورهم للقمع والبطش[٨٣] والسجن، والاغتيال أحياناً[٨٤].

وفى خضم هذه الوضعية المؤلمة التى عاشها العوام، كيف كانت وضعية المرأة المراكشية ؟

إذا كنا نملك نصوصاً لا يستهان بها حول المرأة الأرستقراطية، فإن المرأة العامية فى مراكش لا نملك حولها سوى نصوص ضئيلة ومن خلالها يتبين أن عملها ارتبط بغزل الصوف وبيعه[٨٥] بينما بقيت النساء اللاتى ترملن فريسة فى يد الفقر والحاجة[٨٦].

---

(٨٢) ابن عذارى، م. س. ص : ١٧٣.

(٨٣) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٣٢.

(٨٤) نفسه، ص : ٢١٥، عبد العزيز بن عبد الله :« الفكر الصوفى والانتحالية بالمغرب،» القسم ٢ ص : ٩٩ - ١٠٠ مجلة البينة عدد نوفمبر سنة ١٩٦٢ ويذكر أن محمد بن خلف اللخمى ألف فى سجنه بمراكش مجموعاً فى التصوف.

(٨٥) مؤلف مجهول : «مناقب الشيخ » ورقة ١٠٣ وجه.

(٨٦) المصدر والصفحة نفساهما.

ولم يكن هناك إقبال كبير على الزواج من الفتاة الفقيرة : فالناس كما جاء على لسان امرأة معاصرة للموحدين «لا يتزوجون إلا من عندها مال»[٨٧] ولعل هذا ما كان وراء دعوة أحد المتصوفة إلى وجوب التصدق على أهل الجمال من النساء الفقيرات مخافة فسادهن[٨٨] هذا على الرغم من أن مراكش لم تخل من نساء صالحات وصلن إلى مرتبة الزهد والتصوف[٨٩].

وتميزت التربية في الوسط العامي بالقسوة والعنف كما يتضح ذلك من خلال بعض كتب المناقب[٩٠].

في ظل هذه الأوضاع المتردية، كيف كان رد فعل العوام ؟ وهل قاموا بثورات وانتفاضات لتحسين وضعيتهم ؟.

تشح النصوص حول الثورات التي قام بها العوام في مراكش، والإشارات الواردة بصدد الموضوع مختزلة ومقتضبة فابن عذاري[٩١] يحدثنا عن ثورة قام بها ثائر يدعى الجزيري، استطاع أن يجمع جموعًا غفيرة من العوام، ويعلن ثورة في مراكش انتهت بالفشل وطرده من المدينة، وفي هذا السياق يذكر عنه هذا المؤرخ ما يلي : «فمشى ملفوظًا يتغرب ويتجول في الأقطار، ويسعى في الفساد بالتكتم والاستتار، ويلتمس أبدًا

---

(٨٧) نفسه، ورقة ١٠٥ وجه.

(٨٨) ابن أبي زرع : «الذخيرة» ، ص : ٤٠.

(٨٩) ابن الزيات : م. س، ص : ٢٨٦.

(٩٠) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ورقة ١٠٣.

(٩١) البيان، «القسم الموحدي » ص : ٢٠٧.

جهالا من العوام يحادثهم ويطابقهم ويلابسهم ويرافقهم، إلى أن ظهر بمراكش الخبيث وشنعت عنه الأحاديث، فأمر السيد أبو الحسن بن أبي حفص بالبحث عليه في أقطار المدينة، فاختفى وخرج فارا بنفسه لا يعرف يومه من أمسه».

وثمة نص آخر يكشف عن رجل استغل سخط العوام فادعى أنه من سلالة الفاطميين، لكن الأمر انتهى بقتله وتعليق رأسه مع ثوار مراكش[٩٢].

والواقع أن مثل هذه الانتفاضات كانت تستقطب عامة المدينة بشكل مثير، وهو أمر يرد إلى الأوضاع المزرية التي عاشوها. وإذا كانت المصادر تتكتم عادة عن ذكر تلك الأوضاع، فإن ما سبق ذكره من محن ينهض دليلا على ذلك، فضلا عما يرد في ثنايا تلك المصادر نفسها بكيفية عفوية وهي تتحدث عن حسنات الخلفاء. وحسبنا أن مؤرخًا[٩٣] ذكر وهو يتحدث عن مناقب الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب أنه سمع لظلامات الناس بعد الفراغ من صلاة الفريضة في يوم الجمعة من ١٦ ربيع الأول عام ٥٦٦ هـ.

إلا أن كل انتفاضات العامة لم يقدر لها النجاح نظرًا لافتقارهم إلى تنظيم محكم وأهداف مسطرة ووعي ناضج ولذلك كانوا يجدون عزاءهم في الصلحاء والأولياء ورجال التصوف، إذ ارتموا في أحضانهم، ورأوا فيهم أمل الخلاص مما يرزحون تحت كابوسه، ولا غرو فإن هؤلاء هم أصلا شريحة

---

(٩٢) المراكشي : م. س. ص : ٤٦٤ – ٤٦٦.

(٩٣) ابن صاحب الصلاة، م. س. ص : ٣٣٢.

من شرائح العوام اتخذوا موقفًا مناوئًا للطبقات الأرستقراطية[٩٤] وما تعرضهم للقمع والسجن سوى دليل على موقفهم المؤزر للعامة حتى أن سجون مراكش أصبحت تغص بهم[٩٥].

وقد تجسد الارتباط بين الجانبين عمليًا في مد المتصوفة يد المساعدة للفقراء والمعوزين ففي إحدى المجاعات التي حدثت في مراكش جمع أحد المتصوفة كل المساكين بجامع علي بن يوسف ووزع عليهم القمح والسمن حتى لم يبق له شيء[٩٦]، واعتاد المتصوف أبو العباس السبتي الطواف في أسواق مراكش لجمع التبرعات للمحاويج[٩٧].

وكثيراً ما لجأ العامة إلى المتصوفة والأولياء لحل مشاكلهم بما في ذلك العلاج الطبي، فقد ورد في إحدى الروايات أن امرأة من مراكش قصدت أبا العباس السبتي تشكو له مرض ابنها من الجذام، فاستطاع هذا الأخير – إن صحت الرواية – أن يبرئه بقدرة قادر[٩٨] كما تمكن من إنقاذ حياة ابن خياط كان يعاني من سكرات الموت[٩٩].

---

(٩٤) يذكر ابن الزيات في ترجمة أبي عبد الله محمد بن الأمان الجزولي من أهل مراكش أن أحد الكبراء جاء إلى مكتبه يطلبه فتردد كثيراً إلى أن قصده بنفسه وأكرهه على زيارته فقال «وعدت فلانا أن آتيه وأنا أكره إتيانه». راجع التشوف ص : ٢٠٩.

(٩٥) التادلي : المغزى ورقة ٢ ظهر حيث يذكر أن عبد المؤمن بن علي سجن المتصوف أبي يعزى سنة ٥٤١ هـ في صومعة الجامع كما سجن كذلك علي بن حرزهم انظر : م. ورقة ٦٢ وجه.

(٩٦) إبن الزيات م . س ص : ٢٤٥ – ٢٤٦.

(٩٧) مؤلف مجهول مناقب الشيخ ورقة ١٠٢ وجه.

(٩٨) نفسه، ورقة ١٥٧ ظهر.

(٩٩) نفسه، ورقة ١٠٢ وجه.

وتعكس ظاهرة استدرار العوام دعوات الأولياء والصلحاء[100] الترابط الحميم بين الجانبين، واعتماد هؤلاء على أولئك بعد خيبة أملهم فى صلاح السلطة السياسية. كما يظهر تعلقهم وشغفهم بهم فى هذا الاحترام الكبير وآيات التعظيم والإجلال التى كانوا يكنونها لهم حتى أن أحد متولى الحسبة بمراكش غبط أبا عبد الله الصوفى لتعظيم وإكبار العامة له، وهى مكانة لم يحظ بها رغم توليه خطة من خطط الدولة »[101].

ويتجسيد هذا الارتباط كذلك فيما كان يبديه العوام من حزن وألم عميق عند وفاة أحد الصلحاء. يظهر ذلك من خلال ترجمة ابن العريف الذى «احتفل الناس بجنازته[102]، بل أن المتصوف سيدى أبى اسحاق المتوفى سنة ٦١٦ هـ «كسر العامة نعشه واقتسموا أعواده تبركًا به[103] وذهبوا أبعد من ذلك إلى حد مخالفة أمر السلطان الموحدى القاضى بمنع تشييع جنازة المتصوف ابن برجان فى مراكش[104]، وكل هذه الدلائل تنهض حجة على أن العوام عندما فشلوا فى تحقيق وإقرار حقوقهم على الطريقة «الدنيوية» التجأوا إلى الأولياء والمتصوفة كرمز دينى للخلاص والانعتاق.

ولا يفوتنا فى نهاية هذا العرض أن نعطى لمحات عن بعض العادات الاجتماعية المتأصلة فى عوام مراكش كما تبينها المصادر.

---

(١٠٠) ابن الزيات : م. س. ص : ١٨١.

(١٠١) ابن القاضى، « جذوة الاقتباس » جـ ١ طبعة الرباط ١٩٧٣ ص : ٣٣٤.

(١٠٢) ابن المؤقت، « السعادة الأبدية » جـ ١ طبعة فاس ١٣٣٦ هـ ص: ٥٩. ابن الابار المعجم ١٩.

(١٠٣) نفسه، ص : ٥٨ - ابن صعد م. س. ص : ٩.

(١٠٤) ابن الزيات : م. س. ص : ١٠ - «جذوة الاقتباس » جـ ٢ ص ٤٦٩.

لعل من أهم الصفات التي تميزوا بها كرم الضيافة ففقرهم المدقع لم يثن عزيمتهم عن إكرام الضيف، وحبوه بكل ما ملكت أيديهم. وبهذا الخصوص تذكر رواية لابن الزيات(١٠٥) أن أحدهم باع سريراً من بيته لينفقه على أبي عمران الرجراجي الذي زاره في مراكش. وكان الانفاق والتوسعة في أول ليلة من شهر رمضان سنة جارية لدى أهل المدينة. وفي هذه الليلة أيضاً تكثر الصدقات على المساكين والمحتاجين وتوقد القناديل بالزيت(١٠٦).

ومن العادات المتبعة حسب ما تذكره المصادر كذلك عادة اتبعتها النساء الحوامل في مراكش في حالة عسر الولادة إذ كن يأخذن سراويل يوسف بن تاشفين ويجعلنها في أرجلهن فيلدن من حينه(١٠٧).

كذلك عرف عامة مراكش بعادة التبرك بالقبور. فابن الزيات(١٠٨) الذي عاش في عصر الموحدين يذكر أنهم كانوا يتبركون في زمنه بقبر أبي سهل القرشي الموجود برباط تسماطت من عمل مراكش. وفي نفس الوقت لم يسلموا من الاعتقاد في بعض الخرافات كاعتقادهم بأن التفاحات الذهبية الموجودة في جامع القصبة هي من الكواكب، ولذلك يستحيل في نظرهم نزعها من مكانها لأن من وضعها قرأ عليها عزائم سحرية حتى

---

(١٠٥) نفسه، ص : ٢٣٧.

(١٠٦) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ص : ١٠٣ وجه.

(١٠٧) ابن الأحمر : « بيوتات فاس الكبرى » ص : ٣٠.

(١٠٨) «التشوف » ص : ٢٠٨.

تثبت[١٠٩] !! هذا فضلا عن عادة الغناء فى الأعراس[١١٠] وهى عادة حاول يعقوب المنصور استئصال شأفتها بأن أمر صاحب الشرطة بالقبض على المغنين[١١١].

أما عن الأطعمة فيذكر الإدريسى[١١٢] أن عوام مراكش يأكلون الجراد ويبتاعونه، بينما كان لباسهم يتمثل فى عباءة صوف وعمامة خاصة المتزهدين منهم[١١٣].

ومن كل ما سبق يتضح أنه كان لهؤلاء وضعهم المتميز اقتصاديًا، اجتماعيًا، وثقافيًا وعلى طرف نقيض مع عالم «الخاصة».

والخلاصة العامة هى أن العوام فى مراكش كان لهم دور طلائعى فى تاريخ المدينة ابتداء من تأسيسها إلى بلورة الأحداث الجسام التى بصمت تاريخها السياسى والاقتصادى، غير أنهم تعرضوا للاضطهاد والمحن، الشىء الذى لم يسمح بتكتل جهودهم لإعطاء المدينة مزيدًا من التألق الحضارى، وإذا كانت السطور السابقة قد أضاءت بعض الزوايا من تاريخهم، فإن تأسيس تاريخ علمى لمراكش المرابطية الموحدية لا يتم إلا عبر انتشالهم من ركام النسيان وبالتالى الكشف عن هويتهم التاريخية، وهو ما نأمل أن تتجه إليه همة الباحثين.

---

(١٠٩) الوزان : م. س، ص : ١٠٤.

(١١٠) «التشوف» : ص : ٤٠١.

(١١١) ابن عذارى : م. س، ص : ١٧٤.

(١١٢) « وصف أفريقيا الشمالية » ص : ٧٠.

(١١٣) « التشوف » ص : ١٠٦.

الفصل التاسع

لماذا غيبت الفئات الشعبية

من تاريخ المغرب الشرقى الوسيط؟

إن القول بالتاريخ للفئات الشعبية ليس ابتكاراً بقدر ما هو تجديد لدعوة، فمنذ القرن ١٤م، نبه ابن خلدون في مقدمته[1] إلى ضرورة الاهتمام بتاريخ من أسماهم «بصانعي وسائل المعاش»، أي بلغتنا اليوم تاريخ «الجماهير»، إلا أن هذه الصيحة الخلدونية ظلت صيحة خجولة، بل إن ابن خلدون نفسه لم يدخلها حيز التطبيق في مصنفه الضخم. ومنذئذ وتاريخنا يسير في طريق مسدود، ويقرأ قراءة فوقية تعمل على تغييب الآلية الحقيقية لسيرورته، فعوض أن يهتم المؤرخون القدامى بالفئات الشعبية بوصفها الطاقة المحركة للتاريخ وتطور المجتمع، آثروا حفاظاً على مصالحهم الطبقية الارتماء في أحضان أولياء نعمتهم، ومن ثم أحجموا عن التعرض لأخبار المسحوقين من جماهير الفقراء والفلاحين والحرفيين البسطاء والعوام والعاطلين وغيرهم من المستضعفين. لهذا ارتأيت أن أطرح هذه الإشكالية في هذه الندوة، ولو على صعيد جهوي هو المغرب الشرقي في

---

(١) يظهر ذلك من خلال حمل ابن خلدون على المؤرخين الذين يفيضون في الحديث عن الملك واسمه ونسبه وأبيه وأمه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره فيقول عنهم : «إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة». انظر المقدمة ص : ٢٦. بيروت ١٩٧٩. وهو في نفس الوقت يعطي البديل : «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل». وهو ينوه بكتاب مروج الذهب، للمسعودي الذي «شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف الجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار إماماً للمؤرخين» ومن هنا تظهر دعوة ابن خلدون إلى الاهتمام بتاريخ الشعوب. انظر المصدر نفسه ، ص : ٢٧.

العصر الوسيط. وتأسيساً على ذلك، فإن مداخلتي المتواضعة تتكون من شقين : أولهما وضع تساؤلات ومحاولات تفسير العوامل التى كانت وراء تغييب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط. وثانيهما دراسة تطبيقية تحاول تذليل الإشكالية، وبالتالى الخوض فى تاريخ هؤلاء الذين تجاهلتهم كتب التاريخ وجعلتهم فى عداد المنسيين والمهمشين. وطبعها فإن هذه المحاولة بحكم تواضعها، لا تهدف إلى وضع نقطة النهاية على الموضوع بقدر ما ستفتح أول صفحة من ملف الفئات الشعبية فى المغرب الشرقي، والباحثون والمؤرخون يدركون جيداً أن كل نتيجة بحث ما هى إلا انطلاقة نحو بحث آخر.

بداية هذه التساؤلات، أبدأها بتساؤل أعتقد أنه جوهرى وهو : هل ثمة مشروعية لتغييب تاريخ الفئات الشعبية من طرف مؤرخي العصور الوسطى ؟ ألأنهم لم يلعبوا دوراً أساسياً فى تاريخ المنطقة ؟ ألأنهم شكلوا تياراً مضاداً يعوق تطورها ؟ إذا كان الأمر كذلك فمن حق المؤرخين أن يهملوهم وأن يدينوهم. ولكن الثابت من خلال الإشارات المتناثرة التى وردت بكيفية عفوية من طرف هؤلاء المؤرخين أنفسهم، أنهم لعبوا دوراً طلائعياً فى تاريخ المنطقة. فمما لاشك فيه أن جماهير المغرب الشرقي كانوا أول من اعتنق الإسلام فى المغرب الأقصى[٢]. بل إنهم شكلوا جند الحملة الثانية

---

(٢) هذا استنتاج تفرضه طبيعة جغرافيا المغرب إذ أن وجدة تقع فى مدخل المغرب الأقصى انطلاقاً من الشرق الذى منه جاء الفتح الإسلامى. ويدعم هذا الاستنتاج نص ابن عذارى الذى ذكر عن عقبة ما يلى : «ترك أهل افريقية متحصنين بحصونهم، وأوغل فى الغرب يقتل ويأسر أمة بعد أمة وطائفة بعد طائفة حتى صار بأحواز طنجة. انظر البيان المغرب. جـ ١، ص : ٢٥، ٢٦. طبعة بيروت ١٩٨٠.

التى قادها عقبة أثناء توغله فى المغرب، وأصبحوا المدافعين المتحمسين عن العقيدة الجديدة التى جاءت تحمل بين طياتها فكرة المساواتية وإلغاء الاستغلال الطبقي.

ومن هذا المنطلق ساهموا فى الثورات الخارجية التى عمت طول بلاد المغرب وعرضها، ولم يتقاعسوا عن إبراز رد الفعل السياسى تجاه بعض الولاة الذين انحرفوا عن جادة الإسلام[٣].

كما أن جماهير المغرب الشرقي كونوا لحمة حركة زيرى بن عطية وحملاته العسكرية. ففى الوقت الذى اجتاحت جيوشه المغرب الأوسط لمداهمة بادس بن منصور بن بلكين انطلق من وجدة، ومن هناك استنفر القبائل الزناتية[٤].

وغنى عن القول إن دعم جماهير المغرب الشرقي لحركة ابن تومرت، ومشاركتهم الفعالة فى الصراع ضد بنى عبد الواد، ومقارعة الأخطار الأجنبية، حقائق لامراء فيها، حقائق تجعل منهم قطاعاً يستحق الدخول فى التاريخ، لا التهميش والنسيان كما فعل المؤرخون. إذن فلماذا هذا التغييب؟

ثمة عوامل محلية، وأخرى عامة مرتبطة بالمؤرخين المغاربة ورؤيتهم للتاريخ ومناهجهم وكلها تفسر لنا هذا الغياب.

(٣) بعد أن يتحدث ابن عذارى عن سوء سيرة ابن الحبحاب وتعسفاته يقول : «وثاروا بأجمعهم – يقصد بربر المغرب – على ابن الحبحاب.

انظر المصدر نفسه ، ص : ٥٢.

(٤) ابن أبى زرع : «روض القرطاس» الأنيس المطرب بروض القرطاس. ص : ١٠٧ طبعة الرباط ١٩٧٢.

لنبدأ أولا بالعوامل المحلية التي تتمحور في جانبين :

الجانب الأول يتعلق بالمغرب الشرقي في حد ذاته أما الجانب الثاني فيتعلق بالفئات الاجتماعية التي نروم دراستها.

ففيما يخص الجانب الأول يمكن القول إن موقع مدينة وجدة الذي يوجد ضمن المناطق الهامشية جعل المؤرخين المغاربة لا يعطونها الاهتمام نفسه الذي أولوه للمدن المغربية الأخرى كفاس ومراكش والرباط وغيرها. أما المؤرخون المشارقة فإنهم لاذوا بالصمت التام تجاه هذه المدينة خاصة في المصنفات التي ألفت في عصر التدوين التاريخي، وهو العصر الذي لم تكن قد نشأت فيه بعد.

وحتى إذا اعتبرنا أن مدينة وجدة أصبحت عاصمة سياسية للدولة الزيرية، فإنها لم تنل حظها من الاهتمام الذي حظيت به العواصم الأخرى. ويعزى ذلك إلى أن الدور السياسي الذي لعبته لم يقدر له أن يستمر طويلا، وحسبنا أن زيري بن عطية لم يؤسسها إلا لتكون قاعدة خلفية يلتجىء إليها إذا اقتضى الحال أن يترك العاصمة فاس(٥)، وهذا ما يفسر إهمالها من طرف المؤرخين.

كما أن الدور العسكري الذي اضطلعت به على مر العصور جعلها تدخل في عداد «مدن الحصون» الثغرية من وجهة نظر المؤرخين، لا مدن العلم والحضارة كفاس أو مراكش، ومن ثم لم توجه عناية المؤرخين إليها إلا من هذه الزاوية.

---

(٥) إسماعيلي «تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد» ص : ٣٦، جـ ١، طبعة البيضاء ١٩٨٥.

يضاف إلى ذلك الدور المنافس الذى لعبته جارتها تلمسان. ولعل تفوق الأخيرة هو ما جعل اهتمام المؤرخين ينصب عليها، وهو اهتمام راجع أساسًا إلى الدور الاقتصادى الهام الذى بزت فيه تلمسان مدينة وجدة. وحسبنا أن الإدريسي[٦] اعتبرها «قفل بلاد المغرب، وهى على رصيف الداخل والخارج منه لابد منها والاجتياز بها على كل حال». فضلا عن الدورالفكرى الذى قامت به فهى على حد تعبير صاحب كتاب الاستبصار[٧] «مدينة علم وخير، ولم تزل دار العلماء والمحدثين».

إن هذه المنافسة تفسر إلى حد ما لماذا ظلت وجدة والمغرب الشرقى عمومًا بعيدين عن اهتمام المؤرخين المغاربة. والنتيجة فى نهاية تحليل هذا الجانب الأول هو أن المغرب الشرقي لم ينل حظه في المصنفات التاريخية، وطبعًا فإن هذا سينعكس على الفئات الشعبية التى كانت تكون مجتمعها وهو ما يعني أننا لن نعثر إلا بصعوبة على بعض الشذرات المتناثرة فى بطون الكتب كلما أردنا أن نبحث عن تاريخها.

أما الجانب الثانى من العوامل المحلية التى تفسر لنا غياب الفئات الشعبية في المغرب الشرقي فهو راجع إلى هذه الفئات نفسها.

فمن المؤسف حقًا أن جماهير المغرب الشرقي في العصر الوسيط لم تخلف لنا أثرًا نستعين به لدراسة أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، وفهم مكوناتها الفكرية والأيديولوجية. فإذا كانت مهمة الباحث فى حقل التاريخ

---

(٦) صفة المغرب والاندلس والسودان. ص : ٨٢ طبعة ليدن ١٨٩٤.

(٧) مجهول : كتاب الاستبصار، ص : ١٧٧ طبعة البيضاء ١٩٨٥.

المعاصر أقل عسراً بحيث يمكن أن يظفر بوثائق، وأمثلة شعبية ومخلفات أو تركات، فإن مهمة نظيره في العصر الوسيط تعتبر عسيرة للغاية، وعليه أن يجمع شتات ما تناثر في بعض المصادر حتى يستطيع أن يصل إلى نتيجة متواضعة.

وإذا كان انعدام أي تراث من جانب الفئات الشعبية من بين المعوقات التي تعترض سبيل من يتصدى لتاريخهم، فإن الأمر لا يقتصر عليهم فحسب، بل جسد هذه المعضلة أيضًا حتى قادتهم، بحيث لم يخلف لنا أي قائد للحركات الشعبية في المغرب الشرقي أثرًا لفهم برنامجه السياسي، وما تحمله حركته من مسوحات اجتماعية أو أيديولوجية، فنحن نقرأ مثلا عن ثائر في كرسيف يسمى مصبوغ اليدين، جمع جموعًا غفيرة من العوام، وآخر يدعى أبو يعلي[8] وثالث في ملوية يدعى معاد المسطاسي[9]، ولكن أحداً منهم لم يكتب شيئا عن أفكاره وأهدافه ومراميه ومطالب أنصاره، مما يشكل حقًا ثغرة عميقة في تاريخ المغرب الشرقي.

يضاف إلى ذلك أن أي مؤرخ من منطقة المغرب الشرقي لم يظهر – حسبما نعلم – في ميدان الكتابة التاريخية حتى «يقتل» منطقته بحثًا واستقصاء[10].

والآن نتساءل عن العوامل المرتبطة بالمؤرخين ومنهجيتهم ورؤيتهم

---

(٨) البيدق : أخبار المهدي بن تومرت ص : ٦٠ طبعة الرباط ١٩٧١.

(٩) نفسه، ص : ٨٤.

(١٠) هذا في الوقت الذي نجد مؤرخين ألفوا عن مدنهم نذكر على سبيل المثال كتاب =

للتاريخ، وأثرها في تغييب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط.

إن معظم المؤرخين كما نعلم مؤرخو بلاط، ومن ثم فإنهم كتبوا انطلاقًا من أيديولوجية الدولة، وبما أن الفئات الشعبية كانت دومًا مضطهدة، فإنها تبنت في معارضتها أيديولوجية معاكسة إما ذات مسوحات خوارجية أو تشيعية مهدوية أو اعتزالية، ولذلك فإن المؤرخين الناطقين الرسميين باسم الدولة رأوا في حركات المعارضة والثورات والانتفاضات التي قامت بها تلك الفئات فتنة وتمردًا سياسيًا، ومن ثم ذهبوا إلى حد إدانتها، بل أحجموا عن التفصيل فيها احتقارًا لها، وهذا ما يفسر تهميشهم لثورات العوام في المغرب الشرقي.

وثمة ظاهرة ثانية تفسر لنا لماذا غيبت الفئات المسحوقة من تاريخ المغرب الشرقي، وتتمثل في ميزة ميزت المؤرخ المغربي في العصر الوسيط، ذلك أنه كان يحرص حرصًا شديدًا على تماسك وحدة الأمة المغربية، ولقد كانت هذه الوحدة هي المنظومة المرجعية في كل كتابة تاريخية، ومن ثم فإن المؤرخ المغربي كان يرى في كل حركة جماهيرية مناوئة للسلطة، مسًا بقداسة هذه الوحدة وخروجًا عن الجماعة، وبما أن السلطة كانت رمز هذه الوحدة، فإن المؤرخين اهتموا بها، لا بالرعايا الذين كانوا تحت حكمها،

== أخبار ماسة من سوس لاسحاق بن إبراهيم السوسي الماسي وكتاب تقريب المفازة في تاريخ مدينة تازة لمؤلف مجهول (ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الاقصى جـ ١ ص : ٤٢) والروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون لابن غازي وأخبار النكور وأخبار سجلماسة لمحمد بن يوسف الوراق (ت ت ٢٩٢ هـ)، انظر المصدر السابق جـ ١، ص ٢٩.

وهذا ما يفسر بالتالى لماذا سكت المؤرخون عن هؤلاء بصفة عامة، وفى المغرب الشرقى بصفة خاصة.

ومن الغريب أن الإحجام نفسه والصمت نجده حتى لدى من يمكن أن نسميهم بمؤرخى المعارضة اليسارية إذا جاز هذا التعبير، إذ بالرغم من وجود مؤرخين بين صفوف المذاهب المعارضة، فإن أى واحد منهم لم يكتب ولو قليلا عن الفئات الاجتماعية الدنيا، لا فى المغرب الشرقى فحسب، بل فى كافة مناطق المغرب، فالباحث لا يلمس أى فرق جوهرى بين شيعى أو سنى أو خوارجى أو زيدى، وحسبنا أن بقايا النصوص التى نقلها بعض المؤرخين من مصنفات مؤرخى المعارضة لا تعدو مجرد ترجمة لأعلام مذاهبهم أو مجادلات كلامية بوليمكية بين هذه الفرقة أو تلك دون التعرض للمشاكل الحقيقية التى كان يعيشها من انخرطوا فى حركتهم، وهو ما يسميه عبد الله العروى[11] بمنهج (الإعراض والتناسى) وهو منهج ذكى ولكنه خادع للجماهير، وعلى هذا المستوى الذى هو سياسى فى نهاية التحليل لا نلمس موقع الفئات المهمشة التى تدخل فعليًا فى حركة الصراع.

يضاف إلى هذه العوامل هيمنة فكرة البطل التاريخى فى الكتابة التاريخية المغربية، فمؤرخونا فى العصر الوسيط ظلوا يعتقدون بأن الفرد هو صانع التاريخ وليس القاعدة الشعبية التى أفرزته، ومن ثم فإن

---

(١١) «العرب والفكر التاريخى » ص : ٩٩، بيروت ١٩٧٣، انظر كذلك : وجيه كوثرانى : بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربى، العدد ٢، السنة الأولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

مصنفاتهم لم تكن سوى سجل مناقبي للخلفاء والوزراء والأعيان، فالخليفة عند المؤرخ السني هو ظل الله في الأرض والقادر على صنع التاريخ، والإمام عند الشيعة هو الذات المعصومة من الخطأ، والتي تقود الإنسانية إلى النور بعد أن هوت، أما الجماهير فلا مكان لها في التاريخ ومن ثم فمن العبث أن نبحث عن مؤرخ عايش هموم الفئات الشعبية في المغرب عامة والمغرب الشرقي خاصة وسجل أحداثها بأمانة.

إذن فالمصادر التاريخية انطلاقًا من المعطيات السابقة غيبت دور الفئات الشعبية في المغرب الشرقي فما هو الحل إذن ؟

إن الحل يكمن في الالتجاء إلى ما أسماه البحاثة محمد المنوني(١٢) بالمصادر الدفينة دون التخلي كليًا عن بعض المصادر التاريخية التي تحمل إشارات متناثرة، ونقصد بالمصادر الدفينة كتب النوازل والفتاوى وكتب الطبقات والتراجم والرحلات والأمثلة الشعبية وغيرها، وفي الوقت نفسه يجب الارتكاز على قاعدة منهجية أساسية وهي وحدة الظاهرة في المدن المغربية وخاصة وحدة التشريع.

انطلاقًا من ذلك يمكن البحث في أوضاع الفئات الشعبية والأدوار الطلائعية التي لعبتها في تاريخ المغرب الشرقي وكذا عوائدها وتقاليدها وبعض من مكوناتها الفكرية.

لنحاول أولاً أن نرصد أهم شرائح هذه الفئات الشعبية وهي شريحة

---

(١٢) الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربي، العدد ٢ السنة الأولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

الفلاحين المزارعين، وهي الشريحة المسكوت عنها في تاريخ المغرب الشر
رغم أنها هي التي وفرت له شروط التطور الاقتصادي.

إن خصوبة بعض أراضي المنطقة، ووجود سهول ونجود جذ
أفرزت نمط حياة يقوم على ثنائية الاستقرار والتعاطي لبعض الزراء
الماشية إلى جانب حياة الترحال، لذلك ليس بمحض الصدفة أن تمة
معظم الفئات الشعبية حرفتي الزراعة والرعي، وإذا كانت المصادر التاري
تلوذ بالصمت تجاه المزارعين والفلاحين، فإن كتب النوازل تضيء بعـ
الجوانب المظلمة من هؤلاء المنسيين، وحسب هذه الكتب فإن المزارعين كا
ثلاثة أصناف :

– مزارع مستأجر وهو الذي اكترى أرض غيره لمدة سنة أو أك
ويلتزم بدفع كراء الأرض إلى صاحبها.

– مزارع مشارك لصاحب الأرض في غلته، وكانت هذه المشار
بنسبة الخمس، وكان على المزارع هنا أن يقوم بجميع الأعمال بما في ذ
خدمة الحيوان الخاص برب الأرض.

– مزارع موسمي يعمل بالأجرة في أيام الحرث والقط
والحصاد(١٣).

والراجح أن أغلب هؤلاء المزارعين كانوا يعملون في أراضي القبا
العربية التي استقرت في المغرب الشرقي ضمن الاجتياح الهلالي، و

---

(١٣) الونشريسي : المعيار المعرب، جـ ٥، ص : ٥٠، طبعة فاس.

أقطعتها لهم السلطة المركزية كما هو الشأن بالنسبة لقبائل ذوي عبد الله الذين أقطعتهم الدولة الموحدية جباية البربر المزارعين المستقرين بجوارهم مثل بني سنوس[١٤]، أو كما هو الحال بالنسبة لأبناء الأمير عبد الله بن أبي بكر الذين جازاهم السلطان المريني أبو الحسن على مبايعتهم له بإقطاعهم جباية وجدة[١٥].

وقد اشتطت هذه القبائل العربية في إثقال كاهل المزارعين بالضرائب، خاصة في نهاية العصر الوسيط وهو ما ساعد على نمو ثرواتهم العقارية بشكل أثار انتباه حسن الوزان وهو يصف قبائل العمارنة[١٦]، بينما أضرت بالمزارعين وفرضت عليهم ترك مزارعهم، وفي هذا الصدد أورد الحسن الوزان الأنف الذكر رواية مهمة عن فلاحي تاوريرت يقول فيها : وبعد أن أقطعوها - يقصد بني مرين - لأحد رؤساء الأعراب، رأى سكانها القليلون أنهم بعد أن هدتهم تلك الحروب أصبحوا تحت رحمة هؤلاء الأعراب فغلبهم اليأس وعزموا على الهجرة وترك المدينة[١٧].

---

(١٤) ابن خلدون : كتاب العبر، جـ ٧، ص : ٦١.

أبو ضيف : أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصري الموحدين وبني مرين، ص: ١٥٨، طبعة البيضاء ١٩٨٢.

(١٥) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٥٧، انظر أيضاً : الناصري، الاستقصاء جـ ٣، ص : ١٥٥، طبعة البيضاء ١٩٥٤.

(١٦) وصف أفريقيا، ص : ٤٥، طبعة الرباط ١٩٨٠.

(١٧) نفسه، ص : ٢٧٢.

وفضلاً عن الضرائب المرهقة، عانى المزارعون من خراب مزارعهم نتيجة الحروب التي دارت رحاها بين ملوك فاس وتلمسان، إذ أصبحت عملية تخريب الزرع وإفناء الضرع نغمة تتردد في المصادر، ويمكن أن نسوق مثالا على ذلك، وهو ما قام به عرب أبي حمو عندما «نزلوا اكرسيف ووطاط وبلاد ملوية وحطموا زروعها[١٨] ». ناهيك عن عمليات الإغارة والسلب والنهب التي كانت تقوم بها بين الفينة والأخرى بعض القبائل العربية من بني هلال وبني سليم.

وعلى العموم، فقد عاش المزارع في المغرب الشرقي حياة تعاسة وبؤس، مع أسرة متكونة من عدة أفراد كانوا يعملون معه في مزرعة سيده، ولم يستفد قط من السياسة الزراعية التي اتبعتها مختلف حكومات المغرب في العصر الوسيط باستثناء انتعاش مؤقت في العصر الموحدي، وهذا ما يفسر بقاء وسائل إنتاج المزارع بدائية، والمردود هزيلاً في الغالب الأعم، ومن هذا المردود لم يكن يحصل إلا على الخمس، وفي حالات قليلة الربع أو الثلث.

وزادت الظروف الطبيعية والمناخية وضعية المزارعين سوءا، إذ اجتاحت المغرب الشرقي - على غرار المدن المغربية الأخرى، سنوات عجاف، ففي سنة ٤٠٧ هـ وقع قحط شديد ضرب جميع أنحاء المغرب وضمنها المغرب الشرقي، وفي سنة ٤١١ هـ اشتد القحط حتى كثر الفناء في الناس[١٩].

---

(١٨) الناصري : الاستقصا، جـ ٤، ص : ٣٢.

(١٩) ابن أبي زرع : روض القرطاس، ص : ٢٧٤.

كما أن انتشار الجراد أصبح ظاهرة مألوفة[٢٠]، وكل هذه الظواهر السلبية أثرت على أوضاع المزارعين، وعمقت أزمتهم، ولذلك فإن كثيراً منهم كان يعوض ذلك بالالتجاء إلى الرعي.

والواقع أن معلوماتنا عن الرعاة في المغرب الشرقي تظل ناقصة، وإن كانت أوصاف الرحالة والجغرافيين تجمع على أن المغرب الشرقي يعد من أحسن المناطق الرعوية[٢١] حتى أن وزن الشاة من الشحم كان يصل إلى مائة أوقية...[٢٢] ولذلك كان النمط الرعوي هو النمط الغالب على الحياة المعاشية للفئات الاجتماعية في المغرب الشرقي، وحسبنا أن ابن خلدون[٢٣] ذكر ضمن عوائد زناتة «إيلاف الرحلتين» مشيراً بذلك إلى عملية الانتجاع بين المرتفعات والسهول، وإذا كانت هذه الظاهرة الطبيعية تشير إلى وضعية إيجابية، فيجب ألا يغرب عن الأذهان أن عائد الماشية كان يؤول إلى القبائل العربية المقطعة، كما أن سنوات الجفاف المتعاقبة كانت تخلف نتائج سلبية على وضعية الرعاة.

وثمة مخطوط «تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة» يتضمن بعض القضايا الخاصة بالرعاة عموماً نستنتج منه أن كبار الملاك كانوا

---

(٢٠) المصدر والصفحة نفساهما.

(٢١) يذكر البكري أن : مراعيها أنجع المراعي وأصلحها للظلف والحافر، انظر المغرب في أخبار بلاد أفريقية والمغرب ص : ٨٨، طبعة بغداد.

(٢٢) المرجع والصفحة نفساهما.

(٢٣) العبر جـ ٧، ص : ٢.

يستأجرون الرعاة[٢٤] ويكون الأجر مياومة أو سنوياً، ويتفاوت بين رغيفين في اليوم وعشرة دنانير في السنة[٢٥].

وتشير بعض المصادر إلى أن بعض عوام المغرب الشرقي امتهنوا حرفة حراسة الحبوب التي كانت في ملكية الأعراب المتقطعين، ويورد الحسن الوزان في هذا الشأن نصاً عن سكان كرسيف الفقراء فيذكر أن عملهم الوحيد هو حراسة الحبوب المخزونة في القصر لحساب سادتهم الأعراب[٢٦].

وبعد أن عرضنا لأحوال المزارعين والرعاة، نحاول أن نرصد أحوال الصناع والحرفيين، فمن المؤكد أن الحرف والصنائع كانت ضمن الأنشطة الهامة التي تعاطت لها جماهير المغرب الشرقي لكسب رزقها.

ومن المؤكد أيضاً أن المغرب الشرقي عرف أسواقاً متنوعة كان يستقر بها الحرفيون إما في حوانيتهم أو في خيامهم، ويذكر لنا الكرسيفي في حسبته بعض الأصناف من هؤلاء الحرفيين كالفخارين والكفادين والرقاقين والدباغين، إلا أن صانعي الأثواب يأتون في مقدمة هؤلاء إذ برع سكان المنطقة في صناعة الملابس الصوفية حتى طبقت شهرتها الآفاق، ووصل سعر الكساء الجيد المسمى بالعبيدى إلى خمسين ديناراً أو أزيد على ما يذكر الحميرى[٢٧].

---

(٢٤) البويعقوبي : تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة مخطوط، ص : ١٢.

(٢٥) ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف ص : ١٩٧، طبعة الرباط ١٩٥٨.

(٢٦) وصف افريقيا، ص : ٢٧٣.

(٢٧) الروض المعطار في خبر الأقطار، ص : ٦٠٧ – ٦٠٨.

انظر أيضاً : مجهول : كتاب الاستبصار، ص : ١٧٧.

وقد انتشرت حرفة البناء، وكثر عدد البنائين خاصة في العصر المريني الذي عرفت وجدة خلاله مراحل متلاحقة من الدمار وإعادة البناء، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون[٢٨] متحدثًا عن السلطان المريني يعقوب بن يوسف : «ومر في طريقة بوجدة فأمر بتجديد بنائها وجمع الفعلة عليها»، كما أن نفس السلطان أمر ببناء حصن تاوريرت بعد طرد عامل يغمراسن منه[٢٩].

ويستشف من بعض النصوص وجود صنفين من البنائين : البناؤون البسطاء، والبناؤون المهرة، فقد ورد عند الناصري[٣٠] في عرض حديثه عن سير يوسف المريني نحو تلمسان سنة ٦٩٦ هـ أن بعض البناة بنوا له ما أسماه بقوس الزيار التي اخترعها المهندسون والصناع، وتقربوا إلى السلطان بعملها فأعجبته.

أما عن علاقات الإنتاج التي كانت سائدة في الأوساط الحرفية فيمكن استخلاصها من كتب النوازل، خاصة إذا اعتمدنا على قاعدة وحدة التشريع بين المدن المغربية كقياس للشاهد على الغائب على حد تعبير ابن خلدون، فمن خلال قراءة تلك النوازل يتضح أن الصناع كانوا ثلاثة أصناف:

- الصانع الخاص الذي يملك آلات العمل ويكتريها لغيره بأجل معلوم وأجر معلوم.

---

(٢٨) العبر جـ ٤، ص : ٩٤.

(٢٩) ن. م. ص : ٢١٩ - ٢٢٠، انظر كذلك : الناصري : الاستقصاء جـ ٣، ص : ٧٦.

(٣٠) الاستقصاء جـ ٣، ص : ٧٦.

– الصانع المشترك وهو ليس بأجير عند رب عمل وإنما يجلس ليخدم كل من يقدم له حاجته[٣١].

– الصانع المتجول مثل صانع الأدوات الحديدية أو الخشبية وغيرها[٣٢].

أما عن أوضاع هؤلاء الحرفيين، فالثابت أنها كانت مزرية، ولا غرو فقد كانوا يسمون في العصر الموحدي «بعبيد المخزن»[٣٣]، ويمكن أن نسوق في هذا الصدد مثال البنائين الذين جندوا لخدمة أغراض السلطة المرينية في بناء الحصون والقلاع.

فمن الأكيد أنهم كانوا يعملون ساعات كثيرة في اليوم تفوق طاقتهم، وتمتد من «صلاة الغداة إلى المساء»[٣٤]، ويظلون تحت المراقبة التي يتولاها أحيانا السلطان نفسه، يقول الناصري[٣٥] وهو يتحدث عن بناء السلطان المريني يوسف لحصن تاوريرت بأنه كان «لا يغيب عن العملة إلا في أوقات الضرورة».

---

(٣١) ابن رحال : كشف القناع عن مسائل الصناع، ص : ٣٠ و ٤٠.

(٣٢) عز الدين موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري ص : ٢١٥، وقد نقل ذلك عن كتاب الذليل والتكملة ٥ : ١ – ص : ٣٢١ طبعة بيروت ١٩٨٣.

(٣٣) المرجع نفسه وقد أخذ ذلك من كتاب مسالك الأبصار، أيا صوفيا جـ ٤ ص : ٣٢.

(٣٤) الناصري : م. س، ص : ٧٦.

(٣٥) الاستقصاء جـ ٣، ص : ٧٦.

والجدير بالذكر كذلك أن الأعـراف لـم تحترم الحقـوق الإنسانية للحرفيين، فقد كان من جملة العقوبات التي تتخذ ضدهم استعمال الكي، والغـريب أن هـذه العقـوبـات كانت تتفـاوت حسب الوضـعية الاجتماعية للصـانع، فالصـنـاع الكبار من ذوي الخبرة والمهارة لـم تطبق عليهم نفس العقـوبات المطبقة على الصـناع البسطاء، يقول المحتسب الكرسيفي في هذا الشـأن : والنكال يختلف باختـلاف الأحـوال، فليس ذوو الحرف الخسيسة كأهل الصناعات النفيسة[٣٦].

وعلى غـرار الحـرفيين، لم يكن الباعة الصـغار في حـالة يحسـدون عليها، إذ سلط عليهم المحتسب تحت مبرر قمع الغش، فكانوا يتعرضون من جراء ذلك لأقصى العقوبات، ومن بينها الطرد من السوق[٣٧].

أما الباعة المتجولون، فقد تعرضوا لمضايقات كبيرة، وأغلب الظن أنهم كانوا يمتلكون حوانيت، ولكنهم عجزوا عن أداء كرائها، مما جعلهم يتحولون إلى باعة متجولين.

وثمة فئة من العوام امتهنت حراسة القوافل التجارية[٣٨]، وهناك من تحايل على إيجاد حرفة في الأسواق كالعشابة والشعوذة والسحر[٣٩].

أمـا مـن لم يحـالفه الحظ في الحصـول على حـرفـة مـا، فإنـه تحديًا

---

(٣٦) رسالة في الحسبة، ص : ١٢٧.

(٣٧) نفسه، ص : ١٢٥ – ١٢٦.

(٣٨) اسماعيلي : م. س. ص : ٦٩.

(٣٩) الكرسيفي : م. س. ص : ١٢٣.

البطالة، التجأ إلى عمليات السلب والنهب، وهى ظاهرة انتظرت بشكل مثير لدى قبائل الهدج[40].

ومن الجدير بالإشارة كذلك أن هذه الفئات الشعبية برمتها عانت من استبداد الولاة والوزراء، ويشير البيذق فى هذا الصدد إلى «قانون» غريب طبقه أحد وزراء المرابطين – وكان موجوداً فى المغرب الشرقى – مؤداه أن من قتل نعامة كانت فى ملكيته أى الوزير يغرم قاتلها ألف مثقال، وكان هذا العرف الجائر من أشد المناكر التى أخذها ابن تومرت على أحد فقهاء المنطقة، ولم يتوان عن مطالبة الوزير المذكور برد ما أخذ من الناس ظلماً[41].

وحسبنا دليلاً على ما تعرضت له الفئات الشعبية فى المغرب الشرقى فى ظلم واستبداد أنهم بمجرد ما عرفوا أن المهدى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، أقبلوا إليه مؤيدين دعوته.

ومما يؤكد هذا الظلم أيضاً أنهم كانوا يصلبون أحياء، وهى صورة شاهدها المهدى بالعيان[42].

يتضح مما تقدم أن وضعية الفئات الشعبية كانت متردية للغاية، وقد زادت الظروف الطبيعية وضعيتهم تفاقماً، ذلك أن مجاعات دورية كانت تقع

---

(٤٠) الحسن الوزان : وصف أفريقيا، ص : ٤٦ ويقول عنهم : ليس لهم ممتلكات ولا إعانات ولا يعيشون إلا على القتل والنهب.

(٤١) أخبار المهدى بن تومرت، ص : ٢١ – ٢٢.

(٤٢) نفس المرجع والصفحة.

على رأس كل سبع سنوات تقريباً خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري[43] نذكر من بينها مجاعة سنة ٤٤٤ هـ، وهي سنة اشتد فيها الجوع حتى سميت بسنة «أوقية بدرهم»، وكان يعقب كل مجاعة ارتفاع في الأسعار، ففي سنة ٦٢٤ هـ، عصفت مجاعة رهيبة بجل مناطق المغرب بما في ذلك المغرب الشرقي نجم عنها غلاء فاحش حتى بلغت صحفة القمح ٩٠ ديناراً ومد القمح ١٥ درهماً والدقيق ٤ أواقي بدرهم واللحم خمسة أواقي بدرهم، وعدمت الخضر بأسرها، أما مجاعة عام ٦٣٥ هـ، فكان من نتائجها أن أكل الناس بعضهم بعضاً[44].

كما انتشرت الأوبئة الفتاكة بين صفوف الفئات الشعبية إذ سجل ابن أبي زرع[45] الأمراض التي عمت أرجاء المغرب في سنوات ٤٠٧ هـ، ٦١٠ هـ، ٦٣٠ هـ، و ٦٣٥هـ، وتحدث الناصري[46] عن الوباء العظيم الذي عصف ببلدان المغرب، وهذا ما يفسر كثرة الوفيات التي حصدت أرواحهم حتى كان «يدفن في الحفرة الواحدة المائة من الناس» على حد تعبير ابن أبي زرع[47].

ومن قدر له النجاة من هؤلاء الفقراء، فإنه كان يذهب ضحية

---

(٤٣) يتحدث ابن أبي زرع عن مجاعات وقعت سنوات ٦١٠ هـ ٦١٧ هـ ٦٢٤ هـ، ٦٣٥ هـ.

(٤٤) ابن أبي زرع : م. س. ص : ٢٧٧.

(٤٥) نفس المصدر، انظر الصفحات التالية : ١١٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧.

(٤٦) الاستقصاء جـ ٢، ص : ١٦٤.

(٤٧) روض القرطاس، ص : ٢٧٧.

الكوارث الطبيعية كالزلزلة العظيمة التى وقعت سنة ٤٧٢ هـ والتى لم ير الناس بالمغرب مثلها حيث هدمت البنيان ومات فيها خلق كثير تحت الردم(٤٨).

ومن نافلة القول إن هذه الجماهير كانت كبش الفداء فى الصراع الدائر بين أمراء بنى عبد الواد والمرينيين، فقد كان أبو حمو يجند زناتة الشرق وبنى عامر فى سبيل تحقيق مشروعاته التوسعية، ونفس القول ينسحب على السلطان أبى سعيد المرينى، فعند مروره بمنطقة المغرب الشرقى سنة ٧١٤ هـ دوخ جبال يزنسن وأثخن فيهم(٤٩).

وقبل ذلك أى فى عصر الموحدين، ثمة ما يشير إلى إغارة الجيش الموحدى على قبائل بنى مطهر، والظفر بهم، وسياق غنائمهم(٥٠).

ولا يخامرنا شك فى أن عمليات التدمير التى كان يقوم بها هذا الجانب أو ذلك كانت وبالا على أهالى المغرب الشرقى، وتفيض المصادر بنصوص مهمة عن عمليات التخريب التى تعرضت لها وجدة وكرسيف وتاوريرت وغيرها، فابن خلدون(٥١) يشير بصريح العبارة إلى أن يعقوب بن عبد الحق هدم مدينة وجدة أثناء الحرب التى وقعت بينه وبين يغمراسن، وهو نفس الدور الذى قام به بعد ذلك أبو الحسن المرينى عندما تغلب على أخيه

---

(٤٨) الاستقصاء جـ ٣، ص : ١٠٥.

(٤٩) ابن أبى زرع : م. س، ص : ٦٨.

(٥٠) البيدق : أخبار المهدى بن تومرت، ص : ٥٦ - ٥٧.

(٥١) العبر، جـ ٧، ص : ٨٦.

سنة ٦٣٤ هـ[٥٢]، ولعل أبشع صور الدمار تتجلى في العبارة التي ذكرها نفس المؤرخ واصفاً ما قام به السلطان المريني أبو يوسف من تخريب مدينة وجدة بقوله : خربها وأضرع بالتراب أسوارها وألصق بالرغام جدرانها[٥٣]، وهذه حقيقة أكدها العبدري[٥٤] الذي شاهدها بالعيان في القرن العاشر فوصفها بأنها رسوم حائلة وأطلال ماثلة.

ولاشك أن هذا الدمار الذي أصاب وجدة وغيرها أهلك الطاقة البشرية، المحرك الاول للإنتاج، وفي هذا المعنى يقول الحسن الوزان[٥٥] عن صراع أمراء تلمسان وفاس حول تاوريرت : وهجرت في الحرب الأخيرة التي شنها أحمد حادي عشر ملوك بني مرين بفاس عام ٧٨٠ هـ.

خلاصة القول إن الفئات الشعبية في المغرب الشرقي من فلاحين ومزارعين ورعاة وحرفيين وباعة، عرفت أوضاعاً متردية طيلة العصر الوسيط، وتضافرت كل العوامل طبيعية وبشرية في تفاقم أحوالها، ويبقى علينا في الختام أن نعرض لبعض عاداتها وتقاليدها وتربيتها حتى تكتمل الصورة.

سلطت المصادر الدفينة بعض الأضواء على الأحوال الاجتماعية

---

(٥٢) نفسه، ص : ١١٠.

(٥٣) نفسه ص : ١٨٥ ويتحدث أيضاً عن خراب كرسيف ورباط الحاج ص : ٣١١.
انظر كذلك الناصري : م. س. جـ ٣، ص : ٣٢ و ١٢٤ وكذلك ابن أبي زرع : م. س. ص: ٣١٠.

(٥٤) الرحلة المغربية ص : ٢٧٩ طبعة الرباط ١٩٦٨.

(٥٥) وصف افريقيا ص : ٢٧٢.

للفئات الشعبية فى المغرب الشرقى، وأعطت إشارات حول بعض العادات المتأصلة فيهم، كما أن بعض الرحالة احتفظوا لنا بوصف عن سكان المنطقة، ويلاحظ أنه بالرغم من وحدة المنطقة، فإن هؤلاء الرحالة لمسوا تغيرا فى الطباع بين سكان مدينة وجدة مثلاً وسكان مدينة كرسيف، فالبكرى(٥٦) وصاحب الاستبصار(٥٧) يجمعان على أن أهل وجدة يمتازون عن غيرهم «بنضارة ألوانهم ونعومة أجسامهم»، أما سكان كرسيف فهم فى نظر الحسن الوزان(٥٨) «خشنون ليس لهم أدنى تربية» ، وعندما يتحدث ابن خلدون(٥٩) عن زناتة الشرق يذكر أنهم «أخذون من شعائر العرب فى سكنى الخيام واتخاذ الإبل وركوب الخيل وإيلاف الرحلتين وتخطف الناس والاباية عن الانقياد للنصفة» ومعنى ذلك أن طباعهم وتربيتهم مزيج من التقاليد البربرية والعربية، وهو أمر بديهى بالنسبة لمنطقة تعتبر أول من تفاعلت فيها الحضارية العربية مع الحضارة البربرية.

وفى إطار استقصاء بعض اللمحات عن المرأة فى المغرب الشرقى الوسيط يمكن للباحث أن يظفر ببعض النصوص التى وردت عفواً من أقلام المؤرخين، ففى كتاب البيدق مثلا يمكر أن نكوّن صورة عن المرأة الشرقية فى

---

(٥٦) المغرب فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب، ص : ٨٨.

(٥٧) مجهول : كتاب الاستبصار ص : ١٧٧ ويلاحظ أنه ليس هناك اختلاف كبير فى وصف الجغرافيين وكان الثانى نقل عن الأول.

(٥٨) وصف أفريقيا، ص : ٢٧٢.

(٥٩) العبر جـ ٧، ص : ٢.

أواخر عصر المرابطين، ومنه نستشف أنها كانت تهتم بجمالها، فأثناء حديثه عن نساء تاوريرت، يذكر البيدق[٦٠] أنه لما وصل إلى هذه المدينة صحبة ابن تومرت وجد النساء «مزينات محليات وكانهن زففن لبعولتهن»، والشطر الأخير من هذه الرواية يجعلنا نستنتج أن عادة التزين في ليلة الزفاف كانت أمراً معهوداً.

كما أن اختلاط الرجال بالنساء وإن لم تكن ظاهرة عامة، فقد كانت على الأقل موجودة في بعض الفترات، بدليل ما جاء في أخبار المهدي بن تومرت من أن هذا الأخير لما دخل وجدة، وجد النساء يستقين والرجال يتوضؤون فانكر عليهم هذا الاختلاط[٦١]، ورغم ما يمكن أن يحوم حول هذا النص من ظلال الشك نظراً لكون البيدق كان مشايعاً لابن تومرت، ومن ثم كان يكتب كل ما من شانه أن يظهر بصيغة المنكر، فإن شكنا يكون محدوداً إذا عرفنا أن أواخر العصر المرابطي عرف بالفعل انحلالاً على جميع الأصعدة.

وإذا اعتبرنا صحيحاً وحدة ظاهرة التشريع، وأن هذا الأخير يعتبر انعكاساً أميناً للواقع الاجتماعي، أمكن التاكيد على عادة اختلاط الرجال والنساء خاصة في الأعراس[٦٢]، وبالاعتماد على حسبة الكرسيفي[٦٣]

---

(٦٠) أخبار المهدي بن تومرت، ص ٩: ٢١.

(٦١) نفسه، ص : ٢٠ – ٢١.

(٦٢) رسالة في الحسبة، ص : ١٢١.

(٦٣) نفسه، ص : ١٢١.

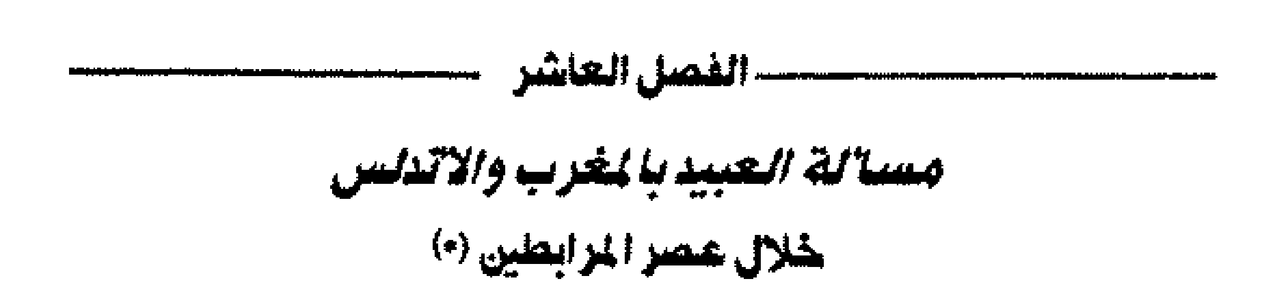
يمكن ذكر بعض العوائد الأخرى التي تأصلت في نماء المغرب الشرقي كزيارة القبور واتباع الجنائز كما أن أحكامه جاءت لتبين بعض العادات الذميمة التي جبل عليها الأطفال[64] نتيجة سوء تربيتهم، وكذا وجود عادة معاقرة الخمر والقمار من جانب بعض الفئات الشعبية[65].

الخلاصة العامة، هو أن دراسة الفئات الشعبية في المغرب الشرقي لازالت تكتنفها سحب من الغموض نتيجة سكوت المصادر التاريخية عن ذكرهم، وأن الرجوع إلى المصادر الدفينة يمكن أن ينير بعض الجوانب المظلمة من تاريخ هؤلاء. وإذا كان هذا العرض قد حاول أن يطرق بعضاً من هذه الصعوبات، فإن مسؤولية الباحثين تبقى قائمة، وهمتهم وجهدهم يجب أن يسخر في خدمة هذا الموضوع حتى نكون عنه الصورة المحترمة.

---

(٦٤) نفسه، ص : ١٢٤.

(٦٥) نفسه، ص : ١٢٥.



الفصل العاشر

مسألة العبيد بالمغرب والاندلس
خلال عصر المرابطين (*)

(*) تدخل هذه المسألة المعالجة هنا ضمن أطروحة فى التاريخ نوقشت سنة ١٩٩١ ونشر جزء منها، أما الجزء الذى أخذت منه الدراسة فلا يزال تحت البحث، وسنركز فى هذه الدراسة على العبيد الذين لم يتم تحريرهم.

لم يحظ العبيد في عصر المرابطين سوى بمعلومات هزيلة، وأخبار شحيحة ومبعثرة في المصادر التاريخية، على الرغم من كثرة أعدادهم، ودورهم المتميز في الخدمات الاجتماعية، وحسبنا أن معظم المؤرخين قد أمعنوا في التكتم عن ذكر أوضاعهم، وطمس أخبارهم، فلم يشيروا إليهم في ثنايا مؤلفاتهم سوى بإشارات خجولة، باستثناء ما ورد عنهم بطريقة عفوية أثناء سرد أخبار الحملات العسكرية أو وصف قصور الأمراء والأعيان.

لا يجد الدارس صعوبة في تفسير هذا التهميش الذي مورس ضد هذه الشريحة الاجتماعية من قبل المؤرخين، فالموقع المتواضع الذي احتله العبيد في الخريطة الاجتماعية، وعدم حضورهم في الحقل السياسي، جعلهم بعيدين عن أضواء المؤرخين، كما أن عدم قيامهم بانتفاضات أو حركات احتجاج اجتماعي مشترك، لم يلفت نظر هؤلاء إليهم، وبالمثل فإن بعد معظمهم عن المجال المعرفي والثقافي جعل مؤلفي كتب التراجم والسير يديرون لهم الظهر، فلم يحظوا بأي التفاتة، وغني عن القول أن الكتابة التاريخية المغربية في العصر الوسيط عموماً ارتبطت بمسالة الدولة والحكم، فلم تحفل بتاريخ الفئات الدنيا من المجتمع، فبالأحرى الرقيق الذين كانوا يحتلون أدنى درجات السلم الاجتماعي.

ومن المؤسف أن العبيد أنفسهم لم يخلفوا لنا أثراً نستعين به لدراسة أحوالهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي تلقفتها عنهم بعض الأقلام، فدونت في مؤلفات وصلت إلينا ككتاب «ري الأوام» للزجالي[1]، ولو أن الأمثلة الواردة فيه نادرة للغاية، مما لا يسمح بتكوين صورة واضحة عنهم.

(١) نشره الأستاذ محمد بن شريفة في جزءين تحت عنوان : أمثال العوام في الأندلس، طبعة فاس ١٩٧٥.

والحاصل أن فئة العبيد تعد من أكثر الفئات التي تعرضت للطمس والتعتيم، وما على المؤرخ المنصف إلا أن يعمل جاهداً على لم شتات النصوص التي وردت بكيفية عفوية في المصنفات التاريخية، ويطعمها بالنصوص الدفينة المتناثرة في مصنفات أخرى، وفي مقدمتها كتب الأحكام والنوازل الفقهية التي تعد حجر الزاوية في إماطة اللثام عن أوضاعهم الاجتماعية، وعليها سيتم التعويل في هذه الدراسة المتواضعة.

تنوعت المصطلحات التي أطلقتها المصادر على العبيد خاصة رقيق السودان، حيث نعتهم ابن خاقان[٢] باسم «الزنج»، بينما سماهم أبو حامد الغرناطي[٣] بني «قوقو»، في حين أطلق عليهم ابن القطان[٤] لقب «جناوة» وهو نفس المصطلح الذي استعمله ياقوت الحموي[٥]، كما نعثر في المصادر على مصطلح «المماليك» أو «العلوج» بالنسبة للعبيد البيض[٦].

وبتتبع مختلف النصوص والإشارات حولهم، يتضح أن الظرفية التي تمخض عنها تواجدهم بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين تكمن في :

– احتياج طبقة الوجهاء وأهل اليسار إليهم في خدمات البلاط أو المتعة والترفيه.

---

(٢) انظر روايته عند المقري : أزهار الرياض، تحقيق سعيد أعراب وعبد السلام الهراس، طبعة المحمدية – فضالة ١٩٨٠ جـ ٥، ص : ١٤٢.

(٣) كتاب تحفة الألباب، نشره Gabriel Fernand في المجلة الاسيوية سنة ١٩٢٥ ق ١، ص : ٤٣.

(٤) نظم الجمان، تحقيق محمود مكي – طبعة تطوان، المطبعة المهدية ص : ١١٧.

(٥) معجم البلدان، نشر دار الكتاب العربي دون تاريخ ص : ١١٧.

(٦) السقطي : رسالة في الحسبة، نشرها بروفنسال، القاهرة ١٩٥٥.

– استغلالهم كطاقة حربية تستجيب لحاجة الدولة في الغزو والجهاد.

– استعمالهم كحراس وأدلاء للقوافل التجارية.

– تسخيرهم من طرف مختلف الفئات في الخدمات المنزلية.

لقد كانت إدارة خدمة قصور الأمراء تتطلب توافر عدد ضخم من الرقيق، سواء الرقيق الأبيض الوافد من بلاد الإفرنج[7]، أو الرقيق الأسود الوافد من السودان، وفي هذا الصدد يخبرنا ابن عذارى[8] أن يوسف بن تاشفين اشترى حوالي ألفي عبد من عبيد السودان، وبعد معركة الزلاقة والإطاحة بملوك الطوائف، آلت إليه ملكية عبيدهم[9]، ولعل هذه الكثرة ما جعلهم يقسمون حسب نوعية الخدمات التي وكلت إليهم، ولا غرو فقد أنيطت بالبعض منهم خدمة الأميرات فحسب، وفي هذا السياق يذكر النويري[10] خبر اتصال أحد القضاة بعبد كان في خدمة زينب زوجة الأمير المرابطي لتتوسط له من أجل رده إلى منصبه الذي عزل عنه.

وبالمثل، ازدادت حاجة الدولة المرابطية بعد تدشينها لمدنية الأندلس ودخولها مرحلة الترف إلى مواد الكماليات، والركون للدعة والمتعة، فاكتظت

---

(٧) ابن الخطيب : أعمال الأعلام – القسم الأندلسي – تحقيق بروفنسال طبعة بيروت ١٩٥٦ ط ٢ ص : ٢٥٩.

(٨) البيان المغرب، تحقيق كولان وبروفنسال، بيروت ١٩٨٠ جـ ٤، ص : ٢٣.

(٩) ابن بلكين : كتاب التبيان، نشره بروفنسال، القاهرة ١٩٥٨، ص : ١٧١.

(١٠) نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة ١٩٨٣ جـ ٢٤، ص : ٢٦٦.

دور الكتاب والوزراء بالخدم والعبيد، ففي إشارة قصيرة وردت في ترجمة الوزير أبي محمد عبد الرحمن بن مالك المعافري (ت ٥١٨ هـ) ذكر المقري[١١] أنه «كان كثير الخدم»، ولم يخرج الولاة عن ذات القاعدة إذ تفننوا في بناء القصور وشحنها بالعبيد والخدم كما تثبت ذلك بعض النوازل[١٢].

ولا تعوزنا النصوص حول ملكية «فقهاء السلطة» للعبيد كذلك، فبحكم الثروات التي تكدست لديهم بسبب تحالفهم مع الحكم المرابطي وإصباغ الشرعية علي قراراته السياسية، نالوا جاهًا عريضًا وإقطاعات شاسعة، وبنوا الدور الفخمة والقصور، وملأوها بالحشم والرقيق[١٣]، ورغم تواضع بعضهم، فإن مسألة امتلاك العبيد كانت بالنسبة لهم عادة طبيعية، وهذا ما يفسر أن القاضي عياض رغم زهده وتواضعه كان له عبيد يتصرفون بين يديه كما يقول ابن خاقان[١٤].

أما العامل الثاني الذي أدى إلى وجودهم بالمغرب والأندلس في

---

(١١) نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٦٦ : جـ٣، ص : ٢٣٢.

(١٢) محمد بن عياض : مذاهب الحكام في نوازل الأحكام (مخ، خ، ح) رقم ٤٠٤٢، ورقة ٥٨ أ. وهاك نص النازلة : « الجواب رضي الله عنك في رجل عامل (أي والي المدينة) بينه وبين رجل خصام. هل لهذا العامل أن يوكل رجلا من خدامه وحشمه أم لا».

(١٣) انظر ما يدل على ذلك في ترجمة – أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبدة عند : ابن عبد الملك : الذيل والتكملة، تحقيق محمد بن شريفة، طبعة بيروت (دون تاريخ) جـ ١ ق ١، ص : ٢٤٠.

(١٤) قلائد العقيان، تحقيق محمد بن الطاهر بن عاشور، تونس ١٩٩٠ ص : ٢٥٨.

عصر المرابطين، فيكمن في استغلال طاقتهم الحربية وتمرسهم بأمور القتال، خاصة العبيد السود، وبما أن الدولة المرابطية كانت دولة حرب ومغازي، فإن يوسف بن تاشفين لم يتوان بمجرد ما تولى السلطة عن شراء جملة من عبيد السودان بلغوا زهاء الفين(١٥). ومن الراجح أنه أضاف إليهم أعداداً جديدة بدليل مشاركة حوالي أربعة آلاف منهم في معركة الزلاقة(١٦). وقد تميز بين هؤلاء «بنو قوقو» من غانة بمهارتهم العالية وقوتهم الضارية في الحروب(١٧) . وحسبنا أن أحدهم تمكن في لهيب معركة الزلاقة من طعن ألفونسو السادس طعنة في ساقه كادت أن تؤدي بحياته.

وثمة حدث جرى في عهد علي بن يوسف يصب في هذا الاتجاه، ذلك أن الأمير المرابطي أجبر رعيته على تقديم عدد من السودانيين الذين كانوا خدماً في منازلهم، مع ضرورة الانفاق على أسلحتهم وتجهيزهم بالمؤن والعتاد وتوجيههم نحو الجبهة الأندلسية لتقليم أظافر القوى النصرانية هناك(١٨).

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية عن العاملين السابقين، ويتجلى في استخدام العبيد للسهر على تجارة القوافل وحراستها، عبر عن ذلك أحد الجغرافيين(١٩) في سياق حديثه عن تجار أغمات بقوله : «وما من رجل يسفر

---

(١٥) ابن عذاري : م، س، ص : ٢٣.

(١٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت دون تاريخ جـ ٧، ص : ١١٨.

(١٧) أبو حامد الغرناطي : م، س، ص : ٤٣.

(١٨) ابن القطان : م، س، ص : ١٠٩.

(١٩) الإدريسي : وصف أفريقيا الشمالية والصحراوية، نشره هنري بيريس، الجزائر ١٩٥٧، ص : ٦٦.

عبيده ورجاله إلا وله في قوافلهم المائة حمل والسبعون والثمانون حملا كلها موقرة»، بينما يذكر البكري[20] مع شيء من المبالغة – فيما يخيل إلينا – أن لتجار أودغشت «أموال عظيمة ورقيق كثير كان للرجل منهم ألف خادم أو أكثر».

ولا سبيل لإنكار عامل آخر كان وراء تكاثر أعدادهم أيضًا، ويتجلى في الخدمات المنزلية التي كانوا يجيدونها، حتى أن جغرافيًا[21] معاصرًا للحقبة موضوع الدراسة لاحظ أن سائر السودان ينتفع بهم في الخدمة والعمل، وبالمثل فإن الأمثال الشعبية أشارت إلى كثرة أعدادهم داخل البيوت حتى أنهم أصبحوا عبئًا ثقيلاً أحيانًا[22]، لذلك يمكن القول أن العبيد لم يلعبوا دورًا يذكر على صعيد الإنتاج، بل انحصرت مهمتهم في الخدمة المنزلية كالطبخ حيث اشتهرت بعض السودانيات بإتقان صنع أصناف الحلويات مثل الجوزنيقات والقاهريات والقطائف[23] والهريسة[24]، كما

---

(٢٠) المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، نشره دي سيلان، الجزائر ١٩١١، ص : ١٦٨.

(٢١) أبو حامد الغرناطي : م. س. ص : ٤٣.

(٢٢) قالت أمثال العامة : «أسود على أسود، هم أن لا يرفد» انظر الزجالي ري الأوام ومرعى السوام، نشره بن شريفة تحت عنوان : أمثال العوام جـ ١، السنة ١٩٧٥، ص : ٢١٨.

(٢٣) البكري : م. س. ص : ١٥٨.

(٢٤) انظر ابن عبد الملك : م. س. جـ ٥ ق ٢ تحقيق إحسان عباس طبعة بيروت دون تاريخ ص : ٥٨٤ ترجمة محمد بن أحمد بن إبراهيم.

يستشف من نصوص أخرى أنهن استعملن كجوارى لجمالهن واعتدال أجسامهن(٢٥)، واستناداً على رواية ابن القطان(٢٦) السابقة حول تقسيط على بن يوسف السودانيين على الرعية للمشاركة فى عمليات الجهاد ضد التحرشات المسيحية، نستشف أن مدينة فاس كانت من بين المدن التى استقر فيها أكبر عدد من العبيد السود، إذ يذكر هذا المؤرخ أن قسطها كان ثلاثمائة سوداني، ولعل هذه الرواية تؤكد دورهم على صعيد الإنتاج المنزلى فحسب، أما على صعيد الإنتاج المادى فقد اقتصر العبيد على بعض الأعمال الصناعية المحدودة(٢٧)، أو حراسة القوافل التجارية كما أسلفنا القول.

بعد أن أتينا على ذكر العوامل التى كانت مدعاة لتواجد الرقيق فى المغرب والأندلس، نتساءل عن المصادر التى كانت توفر هذه الطاقة البشرية.

استناداً على النصوص المتاحة، يمكن القول أن مصادر جلبهم تجلت إما فى الحروب والغزوات، أو أسواق النخاسة التى غالباً ما أشرف عليها اليهود.

فلا سبيل إلى الشك فى أن الحروب التى خاض غمارها المرابطون وفرت عدداً هائلاً من رقيق الإفرنج، مصداق ذلك ما ذكره أحد

---

(٢٥) مؤلف مجهول : كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، البيضاء ١٩٨٥ – دار النشر المغربية، ص : ٢٧٦.

(٢٦) نظم الجمان، ص : ١٠٩.

(٢٧) البيدق : أخبار المهدى بن تومرت وبداية دولة الموحدين : تحقيق عبد الوهاب بن منصور الرباط ١٩٧١، ص : ٥٢.

المؤرخين[28] حول الأمير على بن يوسف الذى رجع من إحدى الحملات العسكرية سنة ٥٣٢ هـ مصحوبًا بسبعة آلاف سبية من أشكونية، لكن عدداً من هؤلاء الجنوب الظافرين سيتحولون بعدئذ إلى عبيد من طرف جحافل الجيش الموحدى الذى أذاقهم الهزائم الماحقة وسلب منهم حريتهم[29] فصاروا يلقبون بعبيد المخزن[30]، وقد انخفض ثمن شرائهم فى هذه الفترة حسبما تذكره إحدى الروايات حتى أن الأمة بيعت بدجاجة[31]، وظلوا كذلك إلى عهد ابن خلدون الذى عبر عن ذلك بقوله : «وأفناهم الرق»[32].

وبالمثل شكلت أسواق النخاسة قناة هامة من القنوات التى توفر الرقيق، وتزخر كتب الحسبة بذكر أسواق الإماء والعبيد المجلوبين من كافة أنحاء المعمور[33]، وإبراز ما شاب بعضهم من عيوب[34]، مع ذكر حيل التجار لإخفائها أو تمويهها على المشترى[35]، حتى أن السقطى[36] حارب دون هوادة هذه الظاهرة السلبية بتحديد الشروط اللازمة لبيعهم.

---

(٢٨) الناصرى : الاستقصاء، البيضاء ١٩٥٤ - دار الكتاب، ص : ٩.

(٢٩) ابن عاصم : جنة الرضى لما قدر الله ورضى (مخ. خ. ح. رقم ٢٦٤٨) ص : ١٦٣.

(٣٠) البيذق : م. س. ص : ٣٨.

(٣١) ابن دحية : المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق الأبيارى وآخرون، المطبعة الأميرية ١٩٥٥، ص : ٢٧.

(٣٢) كتاب العبر، تحقيق خليل شحاذة، بيروت ١٩٨١ - دار الفكر، ص : ٢٣٦.

(٣٣) انظر السقطى : رسالة فى الحسبة، نشرها ليفى بروفنسال، القاهرة ١٩٥٥، ص : ٤٩ - ٥٠.

(٣٤) ابن الحاج : نوازل ابن الحاج (مخ. خ. ع. ر. و. رقم جـ ٥٥) ص : ١٨ - ١٩.

(٣٥) انظر نماذج لذلك عند السقطى : م. س. ص : ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٤.

(٣٦) رسالة فى الحسبة، ص : ٥٧.

وفى نفس المنحى تم جلب العبيد من قبل رواد التجارة الصحراوية بأعداد هائلة لبيعهم فى المغرب، وقد فسر الإدريسى[٣٧] وهو جغرافى عاصر الحقبة موضوع الدراسة كثرة أعدادهم بالمغرب الأقصى من هذه الزاوية، وذلك فى خضم حديثه عن أهالى أرض رغاوة السودان، إذ أكد أن أهل المدن الذين يجاورونهم كانوا يستغلون رحلتهم وغيابهم فى صحاريهم، فيختطفون أبناءهم ويخفونهم عندهم مدة، ثم يبيعونهم إلى التجار الوافدين عليهم بثمن زهيد ويخرجونهم إلى أرض المغرب الأقصى، ويباع منهم فى كل سنة أمم وأعداد لا تحصى، ولعل كثرة بيع العبيد تفسر انتشار عقود بيعهم[٣٨]، لذلك لم يكن غريباً امتلاك الرقيق لا من طرف الأثرياء فحسب، بل حتى من قبل الفئات الوسطى والشعبية أحياناً[٣٩]، ولم يكن ثمة ما يحول دون ملكية أهل الذمة لهم كذلك، فقد ورد عند ابن زكون[٤٠] مسألة فى «غلام ادعى أنه مسلم بن مسلم وهو فى خدمة يهودى، وادعى اليهودى أنه عبده» .

من حصيلة ما تقدم، يتبين أن الحرب والتجارة كانت أهم الروافد التى تمد المغرب والأندلس بالرقيق فكيف كانت أوضاعهم الاجتماعية ؟

---

(٣٧) وصف أفريقيا الشمالية، ص : ٣٣.

(٣٨) انظر الملحق رقم ١.

(٣٩) ابن الزيات : كتاب التشوف، تحقيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء ١٩٨٤، ص : ٢٥٧، ٢٦٠ ترجمة رقم ١٠٩، وانظر كذلك : الونشريسى : المعيار المعرب تحقيق مجموعة من الأساتذة طبعة بيروت ١٩٨١، جـ ٢، ص : ٦٥.

(٤٠) اعتماد الحكام فى مسائل الأحكام (مخ. خ. ع. ر. و. ق ٤١٢) ص : ١٥٩، ابن سهل : نوازل الأحكام (مخ) ص : ٧٤ — ٧٥.

ذهب أحد الباحثين[41] إلى القول بأن معاملة العبيد في العصر المرابطي كانت كريمة على حد تعبيره نتيجة المعاملة الطيبة من طرف أسيادهم، وأن وضعهم لم يكن يستدع القيام بثورات[42]، بيد أن هذا التخريج يبقى في حاجة إلى مراجعة على ضوء بعض النصوص التي فاتته، فأطلق العنان لاجتهاداته.

لا تعوزنا الأدلة حول لجم حرية العبيد في التصرف في أمورهم الشخصية إذ تجمع النصوص على سلطة السيد على عبده، وخضوع هذا الأخير لمالكه خضوعًا يكاد يكون مطلقًا، فلم يكن بمقدوره التصرف في أمر من أموره إلا بإذن سيده، وفي هذا الصدد ذكر الجزيري[43] أنه لا يجوز للعبد حكم في ماله إلا بإذن س يده، كما كان لهذا الأخير حق تزويج عبده أو أمته[44]، وينص في عقد الزواج على موافقته على دفع الصداق عنهما، كما ينص فيه على الشروط التي يفرضها عليهما[45]، وبالمثل كان يملك كل الصلاحية في تزويج عبده أو أمته ولو لم ينل الزواج رضاهما[46]، مصداق

---

(41) عز الدين أحمد موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، طبعة بيروت ١٩٨٣، ص : ١٢٠.

(42) نفسه، ص : ١٢٢.

(43) المقصد المحمود (مخ. خ. ح. رقم ٥٢٢١) ص : ٢٣٢.

(44) ابن رشد : نوازل ابن رشد (مخ. خ. ع. ر. و. رقم ك ٧٣١) ص : ٧٠.

(45) الجزيري : م. س. ص : ٩ - ١٠.

(46) ابن سلمون : العقد المنظم للحكام (مخ. خ. ع. ر. و. رقم د ٦٧٠) ورقة ٣٦ ب.

ذلك ما ورد من أحكام حول الأمة التي «إذا تزوجت بغير إذن سيدها فالنكاح فاسد»[47]

ولم يقتصر المنع على الأنثى دون الذكر، فمن خلال الاستناد على إحدى الفتاوى، لم يسمح لأحد العبيد أن يقدم على إنكاح أمة «لأن العبد لا يستبد بعقد نكاح نفسه فلا يجوز تقديمه على إنكاح غيره».[48] بل إن ذات الفتوى اعتبرته مجرد سلعة من السلع أو مجرد أشياء يعبث بها السيد، ومن مظاهر ذلك اشتراك شريكين في أمة واحدة كما تثبت ذلك نازلة وردت على ابن رشد[49].

وتتجلى سلطة السيد على عبيده - ذكوراً وإناثاً، من خلال نازلة مفادها أن رجلاً اشترى أمة مع ابنتها فوطئها، ثم وطىء ابنتها بعد أن كبرت[50]، وهو ما يؤكد تطاول سلطته حتى على ذرية الأمة التي بحوزته، ومما يدل على التبعية المطلقة للعبد تجاه مولاه ما نظمه الشاعر السميسر أحد شعراء الحقبة المرابطية[51].

علاوة على مظاهر السلطة المطلقة للسيد على عبيده، ثمة مظاهر أخرى تعكس روح الاحتقار وضروب المهانة التي عوملت بها هذه الطبقة،

---

(٤٧) نفسه، ورقة ٢٧ ب.

(٤٨) ابن الحاج : م. س، ص : ٥٨.

(٤٩) ابن رشد : م. س، ص : ٦٨.

(٥٠) ابن الحاج : م. س، ص : ٨٤.

(٥١) قال ما يلي :

إذ رأيت العبد فاحكم على	مولاه من ظاهر مرآه
دليل حـال المرء عبدانه	والعبـد من طينة مولاه

انظر ابن بسام : الذخيرة، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت ق ١ م ٢، ص : ٨٨٦.

فمنذ بداية العصر المرابطي، حذر الحضرمي[52] أحد قضاة المرابطين بالصحراء من مجالسة الخدم والعبيد، واستمرت هذه الروح الاستعلائية حتى العصور اللاحقة، وهو ما تعكسه الأمثال العامية التي دعت إلى تجنب الاختلاط بهم[53]، وضرورة استعمال الشدة والقسوة في معاملتهم[54]، حيث كان شتمهم أو ضربهم من الأمور المألوفة والعادية[55].

وقد اعتبر زواج العبد الأسود بالمرأة البيضاء من المسائل الغريبة التي كانت محل انتقاد وسخرية، خاصة من قبل الشرائح العليا من المجتمع[56]، ولم يتورع بعض الشعراء عن التعبير على حقدهم ومقتهم للعبيد، وخاصة العصاة منهم، وصب جام غضبهم عليهم[57].

---

(٥٢) كتاب الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق د. سامي النشار، طبعة البيضاء ١٩٨١، دار الثقافة، ص : ٧٨.

(٥٣) قالت أمثال العامة : «من خالط الخدم، ندم» وكذلك : «الخديم لا يكون نديم»، انظر الزجالي : م. س، جـ ١، ص : ٢٢٩.

(٥٤) قالت أمثال العامة : «أسود بلا سياط، بحل جامع بلا حصور»، انظر : نفس المصدر والصفحة.

(٥٥) انظر ما وقع للشاعر ابن قزمان مع خادمته السودانية أثناء زيارة أحد أصدقائه له بالمنزل وذلك في قصيدته الزجلية رقم ٨٨ من ديوانه الذي حققه كورنيطي، طبعة مدريد ١٩٨٠ المعهد الأسباني - العربي للثقافة، ص : ٥٧٩.

(٥٦) قال القاضي ابن حمدين في عبد أسود تشاجر مع زوجته البيضاء :

رأيت غرابًا على سوسنة	فكان بشيرًا بسوء السنة
فيامربو السنّاج زد عزةً	ويا مكحل العاج زد مهونة

انظر : ابن سعيد : رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق غرسية - كوس مدريد ١٩٤٢، ص : ٣٩.

(٥٧) مما قاله الشاعر أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت وهو معاصر للحقبة المرابطية في ذم عبيده : =

ومن المثير للانتباه أن بعض العبيد قد حرموا من تلقيب أنفسهم بأسماء الأشخاص الأحرار، وكان يختار لهم بدل ذلك اسم من الأسماء الملائمة للرقيق[٥٨]، ولعل أبشع صور المهانة والإزدراء التى تعرضوا لها من قبل أسيادهم، تلك التى تجلت فى استخدامهم حتى فى قضاء حاجتهم الطبيعة[٥٩]. لذلك لا غرابة أن يتنابز المتخاصمون ويشتمون بعضهم البعض إبان انفعالاتهم بصفات العبد خلال الحقبة التى تهمنا[٦٠].

وليس من قبيل الصدف أن تمنع الإماء - كما تؤكد على ذلك الشواهد والأدلة - من قضاء بعض الواجبات الاجتماعية كعزاء الميت أو ما شابه ذلك، فإذا فعلن عد ذلك فضولاً وتطاولاً، ولقين سوء الجزاء[٦١]، وأحيانًا كانت الأمة السوداء تباع مع ابنها الصغير فى صفقة واحدة دون

= ورب يوم حميت غيظًا من أسود اللون كالخبيث

انظر : الأصفهانى : م. س. ق ٤ جـ ١ ص : ٢٤١.

(٥٨) قالت أمثال العامة :«أش أسود إذا أقل سيدى أحمد» مثل رقم ٧٢. انظر : الزجالى: م. س. جـ ١، ص : ٢١٢.

(٥٩) صورت أمثال العامة هذا الواقع المؤلم على لسان سيدة تنادى أمتها : عفراء خذى بيد سيدك يخرا أنظر الزجالى : م. س. ص : ٢٢١ مثل رقم ٤٤٢.

(٦٠) محمد بن عياض : مذاهب الحكام (مخ. خ. ح) ورقة ١٤ ب - ابن رشد : م. س. ص : ١٩٩.

(٦١) قالت أمثال العامة فى هذا الشأن : « فضول سود فى خيير مشت تعزى، أبيعت فى الأكفان» مثل رقم ١٧٤٣، انظر : الزجالى نفس المصدر والصفحة.

مراعاة أدنى شروط الإنسانية(٦٢)، كما كان بعض الرقيق عرضة للأمراض الفتاكة التي أسفرت عن وفاة معظمهم(٦٣).

وغني عن القول إنهم استغلوا استغلالا فظيعًا، وسخروا في الأعمال المضنية إلى جانب الأعمال المنزلية دون انقطاع، إذ ما يكادون ينتهون من عمل حتى يجدوا عملا آخر في انتظارهم(٦٤)، ومع ذلك لم تراع حقوقهم على الوجه المطلوب، فكان العبد يورث كما تورث الأملاك ما عدا إذا ترك السيد وصية بتحريره(٦٥).

لذلك بات بديهيًا أن يشعروا بهذا الحرمان والاستغلال الذي مورس عليهم من طرف مالكيهم. لكن رغم إحساسهم بوضعيتهم الاجتماعية المتدنية، والاحباط النفسي الذي تعرضوا له، فإنهم لم يحولوا السخط الكائن في صدورهم إلى هبة أو انتفاضة تعبر عما تكنه نفوسهم من تذمر وغضب على غرار انتفاضات العبيد في المشرق الإسلامي، رغم أن الظروف خاصة في أواخر العصر المرابطي كانت جد مواتية، والأمثال التي خلفوها تعكس هذه الروح الاستكانية المعبرة عن رضوخهم للواقع وعجزهم عن الجهر بالتمرد أو الثورة ضد أسيادهم(٦٦)، ولم تتجاوز حركة احتجاجهم الإباق

---

(٦٢) الجزيري : م. س. ص : ٩٦.

(٦٣) ابن الحاج : م. س. ص : ٢٢.

(٦٤) قالت أمثال العامة في هذا الشأن : « طلق الفاس، خذ المصحاء مثل رقم ٤٤٢، انظر: الزجالي : م. س. جـ ١، ص : ٢٢١.

(٦٥) عن عتق العبيد انظر الملحق رقم ٢.

(٦٦) قالت أمثال العامة ما يعكس هذا المعنى : «شتمت مولاي تحت كساي» مثل رقم ١٨٨١ انظر نفس المصدر جـ ١، ص : ٢٢٢.

لبعض الملاك من تحرير عبيدهم[٧٠]، وبالمثل كان بإمكان بعض العبيد الحصول على حريتهم بعد أن يثبتوا بالدليل والحجة حريتهم وقد كانت عدة نوازل تصل إلى الفقهاء والقضاة حول هذه الحالة[٧١]، وكان بمقدور العبد كذلك الحصول على حريته بالمال[٧٢] أو بوصية من مولاه بعد وفاته[٧٣]، أو رغبة هذا الأخير في الثواب، وهذا ما يفسر ورود صيغة من صيغ كتابة عقود العتق عند الجزيري[٧٤].

بيد أن الصورة العامة التي استخلصناها من مختلف النصوص، ومن الذاكرة الشعبية تكشف الأوضاع المتردية لهذه الفئة الاجتماعية.

وإذا كانت الدراسة قد حاولت الإحاطة بوضعية العبيد، وسلطت الأضواء على علاقتهم بأسيادهم، فإن النصوص لم تسمح بالإجابة عن بعض التساؤلات الملغزة وأهمها : لماذا لم يتم توظيف العبيد على نطاق واسع في العمل الزراعي واقتصر على استغلالهم في وظيفة الخدمات المنزلية ؟ ولماذا لم يقوموا بانتفاضات للتعبير عن احتجاجهم على وضعهم المتدني ؟ وكيف كانت وضعية الأسرى العبيد في «دار الحرب»[٧٥] ؟ ذلك ما نأمل أن تتجه إليه عناية الدارسين استقبالا.

---

(٧٠) ابن الزبير : صلة الصلة، نشرها ليفي بروفنسال، الرباط ١٩٣٨ – المطبعة الاقتصادية ص : ١٠٩، ترجمة ٢٢٠.

(٧١) ابن الحاج : م. س. ص : ١٧٢ – ١٧٣.

(٧٢) المقصد المحمود : ص ٢٣٣.

(٧٣) انظر نازلة ابن رشد حول مملوكة عتقت في وصية تركها أحد الأثرياء عندما اشتد به المرض، ص : ٢٧٩.

(٧٤) انظر الملحق رقم ٣.

(٧٥) المقصد المحمود، ص : ١٥٧، ٢٣١ وانظر الملحق رقم ٣.

ملاحـــق

ملحق رقم ١ : نازلة حول بيع أمة وما ظهر بها من عيوب

« مسألة : عيب ظهر في أمة بعد موتها، وهي رجل ابتاع أمة سوداء من وخش الرقيق تبرأ إليه بائعها بنقصان دم وإطلاق سعال ووجع في البطن معتاد، وانعقد بذلك عقد تضمن هذه العيوب الأربعة فأمسكها مبتاعها خمسة أشهر، ثم توفيت عنده فألفى فيها عند كيها كيًا فاحشًا من معدتها إلى سرتها فرفع ذلك إلى حاكم الجهة فقال له اعقد بالكي بعد وقوف الثقاة عليه من النساء ففعل وأثبته عنده، وشهد من شهد بأن الكي قديم قبل أمد التبايع » .

نوازل ابن الحاج ص : ١٨ .

ملحق رقم ٢ : رسم إشهاد بعتق أمة مؤرخ بعام ٥١٥ هـ.

« يشهد من تسمى بعد هذا من الشهداء أنهم وقفوا ونظروا نظر استثبات وتأمل إلى الخط المكتب في رقعة الرق المنوطة منها هذه الرقعة بعتق أبي محمد عبد الله بن سفيان التجيبي لأمته زهر وما ذكره لها بأن

تعاطاه على حسب ما ذكره، فدلهم العيان والمعرفة بالخط بأنه خط أبى محمد المذكور لا يشكون فى ذلك ولا يمترون فيه شهد بذلك من عرفه وكتب شهادته على ذلك سئلها فى ذى الحجة سنة خمس عشر وخمسمائة » .

نوازل ابن رشد ص : ٢٧٦ .

الفهـــرس

ظلّتْ دسائسُ المؤرخ الرسمى تخيّم على العقل الجمعى العربى / الإسلامى حقبًا طويلة ، وحاولتْ – هذه الدسائس – ما استطاعتْ أن تزيّف الرواية الحقيقية للمهمّشين والمستضعفين ، وذلك بأدوات النص القمعى الرسمى ، والذى يتخذ من الدين السلطانى ستارًا لقمع أية فئات اجتماعية شعبية ، لا تنضوى تحت لواء الخليفة / الحاكم المطلق ، ظلٌ الله على الأرض .

ومن ثَمَّ تمَّ طمسُ الثورات والانتفاضات وحركات الاحتجاج ، وصُوِّرتْ على أنها حركات عصاةٍ ومارقينَ وخارجينَ على الجماعة .

والتاريخ العربى / الإسلامى عامةً ، والمغرب العربى الإسلامى خاصةً ، حَفَلَ بانتفاضاتٍ سريةٍ مسكوت عنها أثرتْ فى مجرى التاريخ فى الغرب الإسلامى ، وظلت مختفيةً من قِبَلِ مؤرخى السلاطين الرسميين .

وهذا الكتاب محاولة كبيرة لتفكيكِ وإعادةِ بناء كتابةِ التاريخ المقموع والمسكوتِ عنه فى الغرب الإسلامى، فمن حركة (حاميم السرية) إلى «الحركة المفصوية» مرورًا بحركات على بن يدر وتاريخ الأيتام ، يدخل إبراهيم القادرى مناطق شائكة وشائقة فى الوقت نفسه ، ليقدّمَ الإسلام السرى فى فترة مهمة من تاريخ الإسلام الشامل .



To: www.al-mostafa.com